T. C.
MİLLÎ ...
RAGIP P...
MÜS...
Sayı: 315

الثاني من شرح التحرير

للمولى العالم العلامة الهمام
ابن امير حاج الحنفي
تغمده الله برحمته
واسكنه فسيح
جنته امين
وصلى الله
على سيدنا
محمد واله
اجمعين

تملك سفر المجلد وما قبله من شرح التحرير
للامام العزيز العبد الفقير عبد الله ...

ثم انتقل الى ملك الفقير
... سليمان

من كتب ... الفقير محمد ...
عفى الله عنه ... ١٢٦

RAĞIP P.
Ka. N.
409

من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله العزيز ذي المواهب
محمد راغب ...

٤١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الرابع المحكوم عليه المكلف مسئلة تكليف المعدوم معناه قيام الطلب
للفعل او الترك ممن سيوجد بصفة التكليف فالتعلق للطلب بهذا المعنى
للمعدوم في الازل هو المعتبر في التكليف الازلي وليس تكليف المعدوم بهذا المعنى ممتنع
عند الاشاعرة وحكي امتناع تكليف المعدوم عن غيرهم قالوا لان في تكليفه يلزم امر ونهي
وخبر بلا مامور ومنهي ومخبر وهو اي ولزوم ذلك ممتنع به فيمتنع الملزوم قلنا يلزم
ذلك في اللفظي ذي التعلق التنجيزي من الامر والنهي والخطاب الشفاهي في احرامها
الطلب النفسي فتعلقه بذلك المعنى بالمعدوم واقع تجد في طلبك من الامر والنهي صلاح
ولد سيوجد او ان وجد وتجد معنى الخبر في نفسك مترددا بالاعتبار وغيره اما حقيقة
الامرية والنهية والخبرية المتنوعة بلا مخاطب موجود فيعرض التعلق التنجيزي للنفسي
حيث نفوا عنه التعلق فهو اي نفيهم عنه بهذا المعنى واذا اثبت له التعليق فبذلك المعنى
فلا خلاف في المعنى لكن هذا انما يأتي على القول بالنفسي كما هو الحق والله سبحانه اعلم مسئلة
يصح عند الجمهور تكليفه تعالى بما علم انتفاء شرط وجوده الذي ليس بمقدور للمكلف
في الوقت اي وقت الفعل كالعلم بامر الله بصيام غد من علم موته قبل الغد خلافا للامام
والمعتزلة والاتفاق على صحة التكليف بالفعل فيمن لا يعلم انتفاء شرط وجوده الذي
ليس بمقدور للمكلف وقت فعله وهو منحصر في غيره تعالى كقول العبد لعبده صم غدا غير
ما لم يتفاحبا ته اي عند لنا لو شرط لصحة التكليف العلم للمكلف بالوجود للشرط الذي
ليس بمقدور في وقت الفعل لم يعص مكلف بالترك لاستلزامه اي الترك انتفاء ارادة
الفعل لان الفعل المكلف مشروط بالارادة وهو انتفاؤها معلوم له تعالى فلا تكليف
به لعلم الله تعالى بانتفائها بانتفاء ارادة الفعل لان الفعل المكلف مشروط بالارادة
وهو انتفاؤها معلوم له تعالى فلا تكليف به لعلم الله تعالى بانتفائها فلا معصية
لانها مخالفة التكليف واللازم باطل بالضرورة من الدين ويلزم في غيره تعالى انتفاء
العلم بالتكليف ابدا وهذا دليل ثان فهو عطف على لم يعص لتجويز الانتفاء اي لتجويز
المكلف انتفاء شرط الوجود في الوقت واجزائه لو كان الوقت موسعا لغيبه اي غيب
وجود الشرط بتجويز موته قبل فعله في كل جزء من اجزاء الزمان فاذا جوز في كل جزء

هو فيه

هو فيه انتفاء شرط التكليف في الجزء الذي بعده لم يجزم بانه مكلف بعد ذلك والعلم بالتكليف
لابد من كونه سابقا على الامتثال وذلك بالعلم بكونه ذا شيء لا بصفة التكليف اذ ما لم
يعلم وجود الشيء لم يعلم وجوده واذا لم يعلم التكليف لا يتصور الامتثال فيمتنع الامتثال
ولو فعل لانتفاء العلم بالتكليف عدم اقدام الخليل عليه السلام على الذبح او لو لا ان شرط التخلية
عند وقته وهو عدم النسخ واللازم باطل لانه اقدم عليه قطعا وهذا دليل ثالث فهو
عطف على ما قبله او على ما قبل قبله والاجماع على القطع للمكلف بتحقق الوجوب والتحريم
قبل المعصية بالمخالفة والتمكن من الفعل فانتفى بواسطة هذا الاجماع ما يحال اي
ما اعترض على هذا من ظن ان الاقدام منه اي من الخليل صلى الله عليه وسلم على ذبح ولده
ومن غيره اي غير الخليل على الواجب لظن التكليف نظن عدم الناسخ بناء على ان الاصل عدمه
وهو اي التكليف مع ظن عدم الناسخ كاف في لزوم العمل كوجوب الشروع في الغرض بنية
الغرض اجماعا ولو لم يكن عالما لم يجب بنية الغرض قالوا اي المعتزلة اولا لو لم يشترط في صحة
التكليف بالفعل العلم بوجود شرطه الذي ليس بمقدور للمكلف في وقته لم يشترط امكان الفعل
لان عدم شرطه غير ممكن ومن في تكليف المحال نفيه اي نفي التكليف بغير الممكن والجواب
النقض الاجمالي بتكليف من لم يعلم الا انتفاء اي بالتكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء
شرط وقوعه لان عدم امكان الفعل الذي هو عدم شرطه بالنسبة الى المامور مشترك بين
ان يكون الامر عالما بعدم شرطه كما في امر الله تعالى او جاهلا كما في الشاهد مثل امر السيد
غلامه من غير ثبات لعلم الامر وجهله في ذلك فانه يلزم ان لا يصح هذا التكليف وقد صح
اتفاقا والحل بان الامكان المشروط في التكليف كون الفعل يتاتى اي يمكن اتحاده عند
وجود وقته وشرائطه لا ان شرط التكليف وجودها اي شرائط الفعل بالفعل لان عدمها
اي شرائط الفعل لا ينافي الامكان الذاتي والامكان الذاتي للفعل والشرط في التكليف
والا لم يصح تكليف كل من مات على كفره ومعصيته لان علمه تعالى متعلق بانه لا يؤمن فلا
يتوب قالوا ثانيا لو صح التكليف مع علم الامر بالانتفاء لشرطه مع التكليف مع علم المامور
بانتفائه اذ المانع من الصحة ثمة انما هو عدم امكانه اي الفعل دونه اي الشرط لان شرط
التكليف الامكان وهو اي عدم امكانه مشترك بين علم الامر بالانتفاء وعلم المامور به
الجواب منع ما نفيه ما ذكر من الصحة بل المانع منها انتفاء فائدة التكليف وهو اي
انتفاؤها انما يكون اذا انتفى الشرط في علم المامور لا في علم الامر فانها اي فائدة التكليف
فيه اي في انتفاء الشرط في علم الامر الابتلاء للمامور ليظهر عزمه اي المامور على الفعل
وبشره وضدهما اي العزم والبشر وهو الترك والكراهة له وبذلك اي ظهور العزم
والبشر وضدهما يتحقق الطاعة والعصيان فالطاعة على ظهور العزم والبشر والعصيان
على ظهور ضدهما واعلم ان هذه المسئلة ذكرت في اصول ابن الحاجب وليست سوى جواز
التكليف بما علم تعالى عدم وقوعه من المكلف به وقد ذكروا في مسئلة شرط المطلوب الامكان
الاجماع على وقوع التكليف به اي بما علم تعالى عدم وقوعه فحكاية الخلاف مناقضة
كما ذهب اليه غير واحد من شارحي كلامه على ما ذكر السبكي بل على بعده اي الخلاف يمكن من

الا كثار ان يقال انا نقطع بوقوع تكليف كل من مات على كفر ومعصية بالايمان والاسلام
واذ هنكره اي الجواز تكليف بانكار ضروري ديني لانا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار
مامورون بترك الكفر الى الايمان فانكار ايجاب الايمان كفر اجماعا استبعدنا الخلاف خصوصا
من الامام واما السبكي فقال ما لوقوعه شرط ان علم الامر انتفاؤه واقعا فلا اشكال في صحة
التكليف وان جهله ونحن في العبد مامر عبده فكذلك ونقل المصنف بالاتفاق عليه وفيه
نظر وان علم انتفاه فعلى قسمين احدهما ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق التكليف كالحياة
والتمييز فان السامع متى سمع التكليف تبادر ذهنه الى انه يستدعي حيا مميزا وهذا هو الذي
خالف فيه امام الحرمين والثاني خلافه وهو ما كان خارجيا لا يتبادر الذهن وهو تعلق علم الله
مثلا بان زيدا لا يومن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه ولكن السامع يقطع بامكان
زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه
ثم قال على ان هذه المسئلة لا يترجمها ايمتنا بما ترجمها المصنف وانما هي مترجمة عندهم بما جعله
المصنف فائدة لها وهو انه هل يعلم المامور كونه مامورا في اول وقت توجه الخطاب اليه ام لم
يعلم ذلك حتى يمضي عليه زمان الامكان لان الامكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط
جاهل بالمشروط ولا محالة قال اصحابنا بالاول وقالت المعتزلة بالثاني واختاره امام الحرمين
وهي في الحقيقة في زمن تحقق الوجوب على المكلف لا في صحة التكليف وعدمه ولكن عبارة
الكتاب قاصرة فالفعل الممكن بذاته اذ امر الله تعالى به عبده فسمع الامر في زمن ثم فهمه
في زمن يليه هل يعلم العبد اذ ذاك انه مامور مع ان من المحتملات ان يقطعه عن الفعل
قاطع عجز او موت او نحوهما او يكون مشكوكا في ذلك لان التكليف مشروط بالسلامة في العاقبة
وهو لا يتحققها اصحابنا على الاول فيرون ذلك تحققا مستفادا من صيغة الامر وانما الشك
في رافع يرفعه المستقر والمعتزلة على العكس والله تعالى اعلم مسئلة تكليف المحال مانعوا
يجمعون على ان شرط التكليف فهمه اي التكليف اي يصدق بان يفهم المكلف الخطاب قدر ما يتوقف
عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وبعض
من جوز اي تكليف المحال على هذا ايضا لانه اي تكليف المحال عنده قد يكون الابتلاء وهو
اي الابتلاء هو الاختبار منتف هنا لان الابتلاء بدون الفهم لا يصح واستدل كما في اصول
ابن الحاجب وغيره للمخالف بانه لو صح تكليف من لا يفهم التكليف كان تكليفه طلب
حصول الفعل منه ملتبسا بقصد الامتثال لانه معنى التكليف وهو اي طلبه بهذا القصد
ممتنع ممن لا يشعر بالامر وقد يدفع هذا الاستدلال بان المستحيل في تكليف من لا يفهم
التكليف الامتثال ولا يوجب استحالة الامتثال فيه استحالة التكليف اي تكليفه اذ غايته
اي تكليف من لا يفهم تكليف بمستحيل وبلا فائدة الابتلاء ويجب ذلك اي جواز تكليف
من لا يفهم التكليف ممن يجيز عليه اي على الله تعالى تعذيب الطايع تعالى عنه بل
جواز هذا اولى من جواز تعذيب الطايع وايضا لو صح تكليف من لا يفهم التكليف صح تكليف
البهايم اذ لا مانع فيها اي البهايم من التكليف سوى عدم الفهم وقلتم لا يمنع عدم الفهم
التكليف ولا يتوقف مجيز تكليف المحال عن التزامه اي جواز تكليف البهايم غايته انه جايز

لم يقع

لم يقع وليس عدم المانع من التكليف علة لثبوته اي التكليف ليلزم الوقوع بل هي
اي علة ثبوت التكليف الاختيار اي اختيار الله تعالى ولا يثبت ولو جعل هذا الخلاف
ونحوه خلافا لفظيا فالمانع من تكليف من لا يفهم التكليف يقول لاتفاقنا على ان الواقع
اي المحقق في نفس الامر نقيضه اي تكليف من لا يفهم التكليف وهو عدم تكليفه فيمتنع
التكليف بلا فهم للتكليف والا لو يمتنع اجتمع النقيضان وهما تكليفه وعدم تكليفه وهو
باطل والمجيز لتكليفه يجيز بالنظر الى مفهوم تكليف وهو الزام ما فيه كلفة او طلبه
على الخلاف بالنسبة الى من له القدرة عليه اي على الفعل على نحو ما قدمناه في الحاكم امكن
من امكان ان يقول قايل ان الخلاف في جواز تكليف ما لا يطاق وتعذيب الطايع لفظي قالوا
ايضا لو لم يصح تكليف من لا يفهم التكليف لم يقع لكنه وقع وكيف لا وقد كلف السكران حيث
اعتبر طلاقه واتلافه اجيب بانه اي اعتبارهما منه من ربط المسببات باسبابها وضعا
كربط وجوب الصوم بشهود الشهر منا للتكليف قالوا ايضا قال تعالى لا تقربوا الصلاة
الاية خوطبوا اي السكارى حال السكران لا يصلوا وهو تكليف من لا يفهم التكليف
اجيب بانه اي الاستدلال بها معارضة قاطع وهو الدليل الدال على امتناع تكليف من
لا يفهم التكليف اجيب بانه بظاهر وهو الاية فوجب تاويله اي الظاهر لانه يؤول
للقاطع اما بانه نهي عن السكر عند قصد الصلاة لان النهي اذا ورد على واجب شرعا وقد
تقيد بغير واجب انصرف الى غير الواجب فلا يكون النهي في الاية للسكران على الصلاة
لكونها واجبة بل ينصرف الى القيد كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فانه نهي عن
عدم الاسلام لا عن الموت وحرف النهي اذا دخل على جملة يتوجه النهي الى القيد غالبا او
بانه نهي الثمل بفتح المثلثة وكسر الميم قيل هو من بدت به اوايل الطرب ولم يزل عقله
دون الطافح لعدم التثبت فيما ينبغي ان ياتي به في الصلاة كالغضب ويويده قوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون وممن ذكر هذا التاويل ابن الحاجب قال السبكي ولو قال
النشوان بدل الثمل لكان اولى فان الثمل والطافح سواء وهو من اخذ منه الشراب وفي الحديث
الصحيح لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم على حمزة وجعل حمزة يصعد نظره ثم قال وهل
انتم الا عبيد ابي فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ثمل اي سكران شديد
السكر قال المصنف ولا يخفى انه اي الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم انما يكون
قاطعا بلزوم اجتماع النقيضين على تقدير تكليفه كما ذكرنا في الجمع بين قوله المانع
له والمجيز له والا لو لم يكن قطعيته بذلك ممنوع كونه قاطعا عندهم اي المجيزين
كيف وقد ادعوا الوقوع ثم لقايل ان يقول ان كان النهي خطابا له حال سكره فنص وان
كان قبل سكره كما هو التاويل الاول استلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره ايضا اذ لا
لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضافة الخطاب الى وقت بطلان اهليته
وانضاحه كما افاده المصنف انه لو لم يستصحب هذا الخطاب بالترك على حال سكره لم يفد
لانه وان كان توجيه الخطاب ابتداء في حال صحوه لكن المطلوب الترك في حال سكره فكان
في حال سكره مطلوبا منه الترك وهذا معنى كونه مخاطبا حال سكره وقال السبكي تعقيبا

للتاويل الاول ولقايل ان يقول هذا صريح في تحريم الصلاة علي المنتشي مع حضور عقله
بمجرد عدم التثبت ولا نعلم من قاله ثم قال والحق الذي نرتضيه مذهبا ونري ارتد
اذ الخلاف اليه ان من لا نفهم ان كان لا قابلية له كالبهايم فامتناع تكليفه بجمع عليه
سوا خطاب التكليف وخطاب الوضع نعم قد تكلف صاحبها في ابواب خطاب الوضع بما
بفعله علي ما يفصله الفقيه وان كانت له قابلية فاما ان يكون معذورا في امتناع
فهمه كالطفل والنايم ومن اكره علي شرب ما اسكره فلا تكليف الا بالوضع واما ان يكون
غير معذور كالعاصي بسكره فيكلف تغليظا عليه وقد نص ان في علي هذا ثم قال
ويشهد لتفرقتنا بين من له قابلية ومن لا له ايجاب الضمان على الاطفال دون الميت
فان اصحابنا قالوا لو انتفخ ميت وتكسرت قارورة بسبب انتفاخه لم يجب ضمانها انتهي
وجميع هذا حسن وقد صرح مشايخنا ببعضه وقواعدهم لا ينبو عنه والله
تعالي اعلم **هذا واستلزم** القول بان الفهم شرط التكليف **اشتراط العقل الذي به**
الاهلية للتكليف **فالحنفية** قالوا العقل **نور يبتدا به من منتهي درك الحواس فيبدوا**
به المدرك للقلب اي الروح والنفس الناطقة فيدركه اي القلب المدرك **بخلقه**
تعالي فالنور آلة ادراكها اي النفس المدرك **وشرطه** اي ادراكها **كالضوء للبصر**
كما ان الضوء شرط عادي **في ايصاله** اي البصر المبصرات الي النفس بخلقه تعالي **ومقتضي**
ما ذكر من هذا التعريف **ان الدرك الحواس** الظاهرة **مبدا** وهو جمع حاسة بمعني
القوي الحساسة وهي خمس اللمس وهو قوة ثابتة في الاعصاب الي جميع الجلد واكثر
اللحم والغشا من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة
والملاسة ونحو ذلك ثم يكون اللامسة قوة بها يدرك جميع الملموسات قول الجمهور
في القانون اكثر المحصلين علي ان اللمس قوي كثيرة بل قوي اربع وقال اللمس اول
الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش
علي جرم اللسان يدرك بها المطعوم والسمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين نبتتا من النابت منهما يسارا النابت منهما يمينا الي الحدقة اليمني والنابت
يسارا الي الحدقة اليسري يدرك بها الاضوا والالوان والاشكال والمقادير والحسن
والقبح وغير ذلك والشم وهو قوة مودعة في الزايدتين النابتتين في مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهوا الي المتكيف
بكيفية ذي الرايحة الي الخيشوم **قيل** اي قال صدر الشريعة وغيره **هو المبدا**
ارتسام المحسوسات اي انطباع صورها اي المحسوسات **فيها** اي الحواس المذكورة
لا نفسها فان المحسوس هو هذا اللون الموجود والحاصل في النفس صورته ومعني
معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه **ونهايته** اي دركها **في الحواس الباطنة**
الخمس علي ما هو المشهور **وهو الحس المشترك في مقدم الدماغ** وهي قوة مرتبة في مقدم

الطن

البطن الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيه صور جميع المحسوسات فيدرك
لبوجودها اي الحس المشترك **ثم المفكرة** وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من البطن الاوسط
من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس المشترك
والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان او عديم الراس والمراد بالصور ما يمكن ادراكه
باحدي الحواس الظاهرة وبالمعاني ما لا يمكن فلا جرم ان قال **باخذها** اي المفكرة صور
المحسوسات **منه للتركيب كما تاخذ المفكرة من خزانة الوهم** اي القوة الحافظة **في المؤخر**
اي مؤخر الدماغ **مستودعاته من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس** فالوهم قوة
مرتبة في اجزا البطن الاوسط من الدماغ بها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة
اي التي لم تتادي اليها من طرق الحواس وكانت موجودة في المحسوسات **كصداقة زيد**
وعداوة عمرو والحافظة قوة مرتبة في البطن الاخير من الدماغ تحفظ بها المعاني الجزئية
التي ادركها الوهم ثم الحاصلان في المقدم الحس المشترك والخيال خزانته وهو المؤخر
الوهم والحافظة خزانته وفي الوسط المفكرة ثم كان الحس المشترك في المقدم لتكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا ثم وليه الخيال لانه خزانة الشيطانية ثم
الوهم في مقدم المؤخر لتكون الصور الجزئية بحذا معانيها الجزئية والحافظة في مؤخره لانها
خزانته والفكرة في البطن الاوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها
بسهولة **وهذا الاخذ ابتدا عمل العقل** ثم كون هذا المحال محالا للقوي المذكورة هو
المذكور في المواقف والمقاصد قال الشريف والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة
في مقدم الوسط والوهمية في مؤخره والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره
شي من هذه القوي اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مفاسدته الرديه الي الاختلال **ولما احتاج**
هذا الي ثبوت الحواس الباطنة **الي سمع نثبتها عند كثير من اهل الشرع ولم يكتف** في
الاستدلال علي وجودها **بكون فساد هذه البطون التي هي محالها يوجب ثبوت فساد**
ذلك الاثر ولولا اختصاص كل من هذه القوي بمحله لما كان الامر كذلك اذ هي مبنية
علي ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات المادية بالذات وان الواحد لا يكون
منه الا اثر واحد وكلاهما باطل علي اصول الاسلام ثم لم يجوز ان يكون القوي واحدة
والالات والشرايط متعددة فتعدد تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوز في مواضع
اخري ثم يفسد الشي بفساد غير محله لارتباط بينهما كما في امتناع نبات اللحية بقطع الانثيين
وكان الحق هو الادراك وهو بخلقه تعالي بمعني انه تعالي يخلق الادراك للمدرك
كالبنا ما كان في النفس عند وجود السبب العادي له وبه ونه كما هو الحق **لم يزد القاضي**
الباقلاني علي ان العقل بعض العلوم الضرورية والمسطور في المواقف والمقاصد
معني هذا للاشعري بلفظ العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية يتمكن
من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل
لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق علي من يفقد بعضها
لفقد شرطها من انبعاث او تجربة او تواتر ونحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا ولو كان العلم

بالنظريات لكان متاخرا عن نفسه لانه مشروط بكمال العقل فيكون متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يليق لكان متاخرا عن نفسه لانه مشروط بكمال العقل فيكون متاخرا عن نفس العقل واعترض بانه لا نسلم انه لو كان غيره لجاز انفكاكهما لجواز تلازم المتغايرين بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كالجوهر والحصول في الحيز وقد يوجد العاقل بدون العلم كما في النوم نعم في شرح المواقف للشريف وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات انتهى ومشى على هذا امام الحرمين في اوايل كتاب الارشاد قال الشريف ولا يبعد ان يكون لهذا التفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يعتبر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على اصلهم قال المصنف **والاكثر على ان العقل قوة بها ادراك الكائنات للنفس** وكانه ماخوذ مما في شرح المقاصد والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها قوة بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علما الاصول نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي تسميه الحكما العقل بالملكة انتهى الا ان هذا الاختصار لا يعرى عن تامل **ومحلها** اي القوة التي هي العقل **الدماغ الفلاسفه** وخصوصا الاطبا واحمد في روايه وابي المعين النسفي وعزاه صدر الاسلام الى عامة اهل السنه والجماعه فقال وهو جسم لطيف مضيء محله الراس عند عامة اهل السنه والجماعه واثره يقع على القلب فيصير القلب مدركا بتنوير العقل الاشيا كالعين تصير مدركة بنور الشمس وبنور السراج الاشيا فاذا قل التنوير وضعف قل الادراك وضعف واذا انعدم التنوير انعدم الادراك انتهى واحتجوا ان الرجل يضرب في راسه فيزول عقله ولولا انه فيه لما زال بذلك كما لا يزول بضرب يده او رجله ومن هنا نسب هذا الى ابي حنيفة تارة والى محمد اخرى لقوله في كتاب الديات ضرب راسه فزال عقله فيه الدية **والقلب اللحم** الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر **للاصوليين** كالقاضي ابي زيد وشمس الايمة السرخسي واحمد في رواية لقوله تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها فجعل العقل بالقلب كما جعل السمع بالاذن وقال بعض السلف في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب عقل من اطلاق المحل وارادة الحال واجيب عن حجة الاولين بانه يمتنع زوال العقل وهو في القلب بفساد الدماغ لما بينهما من الارتباط كما لا يمتنع عدم نبات شعر اللحية بقطع الانثيين لما بينهما من الارتباط ومن هذا خرج عن الاستدلال بالفرع المذكور وقيل التحقيق ان اصله ومادته من القلب وينتهي الى الدماغ **وهي** اي القوة المسماة بالعقل **المراد بذلك النور** وقال الامدي هو ما يدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات

بالمشاهدة **وقولهم** اي الحنفيه **من منتهى درك الحواس** اشارة الى ان عمل العقل ليس فيها اي مدركات الحواس **فانها مدركات الصبيان والبهايم** والمجانين ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده **بل عمل العقل فيما وراء منتهاها** اي المدركات الخمسة **وهو** اي عمله **عند انتهاء درك الحواس وعلمه الترتيب السالف** اي النظر المذكور في اول الكتاب **فيخلق الله تعالى عقيبه** اي الترتيب الذي هو النظر **علم المطلوب بالعادة** اي باجرايها على سبيل التكرار دايما من غير وجوب كما هو القول الصحيح ووجهه معروف في فنه هنا وقد اورد على هذا التعريف انه غير جامع لانه قد يكون المطلوب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم على ان له صانعا ثم طلبنا بعد ذلك هل علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا ادراك واجيب بان الطلب بعد بداية المعقولات لمرتبة او لمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثنائه عن الحس ونظر فيه بانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان هذا التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتدا المعقولات بل الجواب ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة فانه يبتدا بطريق العلم به من حيث يوجد **واما جعل النور العقل الاول عند الفلاسفه** اي جعل هذا التعريف للعقل هنا تعريفا للعقل الاول عندهم ولا المثاليين حيث ارادوا به **الجوهر المجرد عن المادة في نفسه وفعله** وزعموا انه اول المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما قيل في قوله تعالى الله نور السموات والارض كما ذكر صدر الشريعه احتمالا ممكنا **فبعيد عن الصواب** فان الاصوليين جعلوا العقل من صفات المكلف ثم فروع هذا التفسير **وكذا** بعيد عن الصواب **جعله** اي النور الذي هو تفسير العقل هنا **اشراقه** اي الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان فيكون المراد بالعقل هنا النور المعنوي الحاصل باشراق ذلك الجوهر كما ذكره صدر الشريعه احتمالا اخر ممكنا ايضا لانه ليس من صفات المكلف ايضا بل هو من توابع الجوهر الاول ولوازمه **مع ان ما يحصل باشراقه** وافاضته نور **على النفس والمدرك** وهو عطف تفسير لها **الادراك** وهو فاعل يحصل انما هو عندهم اي الفلاسفه **العقل العاشر المتعلق بفلك القمر واليه ينسبون الحوادث اليوميه على ما هو كلامهم لا العقل الاول وكذا** بعيد عن الصواب **جعله** اي النور هو التفسير العقل هنا **المرتبة الثانية من مراتب النفس** الناطقه بحسب ما لها من التعقل وهي اربع على المشهور المرتبة الاولى استعداد بعيد نحو الكمال وهو محض قابلية النفس لادراك المعقولات مع خلوها عن ادراكها بالفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية وابتدا الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لساير الحيوانات ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها فهي كقوة الطفل للكتابه المرتبة الثانيه استعداد متوسط وهو استعداد لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة لما حصل لها ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف في مراتب الناس في هذا الاختلاف عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد المرتبة

الثالثة استعداد قريبا جدا وهو الاقتدار على استحصال النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد التفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب متى شاء ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل في ماله من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا فلا جرم ان قال **اعني العقل بالملكة** وانما كان هذا بعيدا ايضا **لانه** اي النور المذكور **الة لها** اي لهذه المرتبة اي لحصولها للنفس لانه عينها **والمسمى** بالعقل الملكة هي اي النفس **في هذه المرتبة والمرتبة** التي فيها النفس لكن في شرح المقاصد ويختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمالات وللنفس باعتبار اتصافها بها اولقوى في النفس هي مبادئها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول المعلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا البواقي انتهى ولا بعد في ان يكون النور الذي هو تفسير العقل بالملكة مرادا به القوة المذكورة كما تقدم وكيف لا والمراد بالقوة المعنى الذي يصير به الشيء فاعلا او مفعولا كما في التلويح وغيره نعم عليه وعلى ما تقدم ان يقال **وكل هذه** الاحتمالات على هذه الوجوه **فضلات الفلاسفة لا يليق بالشرعي** اي بالحكم الشرعي **البناء عليها** اذ لا يصح اعتبارها شرعا **ثم تفاوت العقل** بحسب الفطرة بالاجماع وشهادة من الاثار **فرب صبي اعقل من بالغ** ومن الاخبار ففي صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ما رايت من ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احداكن يا معشر النساء **ولا يناط التكليف بكل قدر فانيط بالبلوغ** اي وبلوغ الادمي حال كونه **عاقلا ويعرف** كونه عاقلا **بالصادر عنه** من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل في توجه الخطاب تيسيرا على العباد ثم صار منعه الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما عرف من ان السبب الظاهر اذا اقيم مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما **واما قبله** اي البلوغ هل يوجد التكليف **في صبي عاقل فعن ابي منصور** الماتريدي وكثير من مشايخ العراق كما اسلفناه من الفصل الثاني في الحاكم **والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به** اي بعقله **وعقابه** اي الصبي العاقل **بتركه** اي الايمان لما وانه البالغ في كمال العقل وانما عذر في عدم الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد يوجد افعاله **وبقاه** اي وجب الايمان على الصبي العاقل **باقي الحنفية دراية** لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال النووي امتناع التكليف لا انه رفع بعد وضعه انتهى لكن في

السنن

السنن الصغرى للبيهقي ونحوه في المعرفة له ايضا فان ثبت هذا صح ان يكون الدفع بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم وحمله على الرابع بدون الايمان كما قال العراقيون لا موجب له **ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه** اي الايمان كما سلف في الفصل الثاني في الحاكم بيانا هذا واضحا **واتفق غير الطائفة من البخاريين الحنفيين على وجوبه** اي الايمان **على بالغ عاقل لم تبلغه دعوة على التفصيل** السابق في الفصل المذكور **وهذا فصل اختص الحنفية بعقده في الاهلية** اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدوره وطلبه منه وقبوله اياه **وهي ضربان اهلية الوجوب** للحقوق المشروعة له وعليه **واهلية الاداء كونه معتبرا فعله شرعا والاولى بالذمة ومن شرعي به اهلية لوجوب ماله وعليه** من الحقوق المشروعة الوجوب شغل الذمة واورد بان هذا صادق على العقل بالمعنى السابق وان الادلة لا تدل على ثبوت مغاير للعقل واجيب بمنع ان العقل بهذه الحيثية بل هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف بالذات حتى لو فرض ثبوت العقل بدون هذا الوصف بان ركب في حيوان غير ادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب امر اخر غير العقل فلا وجه لمنع ان العقل بهذه الحيثية ثم القول بان الوجوب مبني على هذا الوصف ليس امرا ورائيا على مجرد الدعوى ثم ظاهر التلويح يعتبر الى ان المراد بالذمة العقل **وفخر الاسلام** ومتابعوه الذمة **نفس ورقبة لها ذمة وعهد** فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة **والمراد انها** اي الذمة **العهد** المشار اليه في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الاية وقد جاءت السنة موضحة ذلك ففي صحيح الحاكم عن ابي بن كعب في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية قال جمعهم له يومئذ جميعا ما هو كائن الى يوم القيامة فجعلهم ارواحا ثم صورهم فاستنطقهم فتكلموا فاخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين قال فاني اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد عليكم اباكم ادم ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين فلا تشركوا بي شيئا فاني ارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي وانزل عليكم كتبي فقالوا نشهد انك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ورفع لهم ابوهم ادم فراى فيهم الغني والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال يا رب لو سويت بين عبادك فقال اني احببت ان اشكر وراى فيهم الانبياء مثل السرج وخصوا بميثاق اخر بالرسالة والنبوة فذلك قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وهو قوله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وهو قوله هذا نذير من النذر الاولى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وكان روح عيسى من تلك الارواح التي اخذ عليها الميثاق فارسل ذلك الروح الى مريم حتى انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فدخل من فيها ولا يخفى ان لهذا

الموقوف حكم الرفع فان قيل ما السبب في ان الناس لا يذكرون ذلك اجيب لانهم
كانوا ارواحا مجردة والذكر انما يكون بالة بدنية او متعلقة بالبدن والبدن وقواه
ومتعلقاته انما حدث بعد ذلك وهذا السؤال كمن يقول لو كان زيد حضر عند السلطان
لكان يذكره عليه وهو غير لازم لجواز حضوره مجردا عن اللباس ويحتمل ان تكون تجرد
النفس شرطا في ذلك او تعلقها بالبدن مانعا منه فاذا تجردت بالموت كشف عنها غطاؤها
فبصرت ما بين يديها ووراءها فان قيل كيف قامت عليهم الحجة الان بذلك الاقرار
وهم لا يذكرونه فالجواب ان ليس المراد اقامة الحجة عليهم الان بل يوم القيامة بان يقولوا
يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين وهم يومئذ يذكرون ذلك المقام اما بخلق الذكر
فيهم او بازالة الموجب للنسيان ثم لا يمتنع قيام الحجة بما يذكروا كما لزمهم الايمان بما لم
يدركوا ولان الصادق اخبرهم بوقوع ذلك المقام فلزمهم تصديقه ثم تقوم الحجة
عليهم بذلك والله تعالى اعلم وفي قول القايل فني ذمته كذا مراد به في نفسه باعتبار
عهدها من اطلاق الحال وهو الذمة في المحل وهو النفس اي من تسمية المحل باسم
الحال جعلة النفس كظرف يستقر فيه الوجوب لقوة التعلق قبل الولادة الجنين جزء
من امه من وجه حسا لقرارها وانتقاله بقرارها وانتقالها كيدها ورجلها وحكما لعتقه
ورقه ودخوله في البيع بعتقها ورقها وبيعها ثم نفس منفصل من وجه اي انسان
مستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة فهي اي الذمة ثابتة له من وجه من الوجوب
له من وصية وميراث وعتق على الانفراد اي دون الام اذ الان يحقق الوجود وقت
تعلق وجوبها له على ما هو معروف في كتب الفروع لا عليه اي غير ثابتة فيما يجب
عليه فلا يجب فيماله ثمن ما اشترى الولي له وبعد الولادة تمت له الذمة من كل وجه
فاستحقت الذمة الوجوب له وعليه الا ما يعجز عن ادائه لانتفا فايدته اي ذلك
الواجب العاجز عنه مما ليس المقصود منه مجرد المال فانه لا يجب عليه لان اهلية
الوجوب كما يعتمد قيام الذمة ووجودها لانه لا بد له من محل يتعلق به وهي محلة
يعتمد صلاحية الوجوب للحكم المطلوب بالوجوب وما ليس المطلوب منه مجرد المال
منتف عنه بعجزه عن ادائه كالعبادات المحضة فان فايدة وجوبها الادا على سبيل
التعظيم عن اختيار وقصد صحيح وهو لا يتصور من الصبي الذي لا يعقل ولا ينوب
وليه عنه في ذلك لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري فلا يصلح طاعة وذلك
اي ما يجب عليه مما المقصود منه المال فلا ينتفي فايدته كالغرم اي الغرامات
المالية التي هي من حقوق العباد حتى لو اتلف على مال انسان فالتلفه يجب عليه
الضمان والعوض في المعاوضات المالية من البيع والنكاح ونحوهما لان المقصود منها المال
لا الاداء اذ الغرض في الاول جبر الفايت وفي الثاني حصول احد العوضين وذلك
يحصل بعين المال واداء وليه فيحصل هذا المقصود كادائه وصلة كالمؤنة
اي ومثل صلة تشبه المؤنة كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤنة من جهة انها تجب على
الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود منها سد

خلة

خلة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فاداء الولي فيه كادائه وكالعوض
اي ومثل صلة تشبه العوض كنفقة الزوجة فانها تشبه العوض من جهة وجوبها
جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وجعلت صلة لا عوضا محضا لانها لا تجب بعقد
المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض ولانها لو كانت عوضا عن الاحتباس
للرجل لسقط بفوته كيف ما فات كما في الاجارة متى لم يسلم المواجر ما اجره منع كان
سقط الاجر وليس كذلك فانها لو حبست لاستيفاء المهر لها لاستحقت النفقة ولكونها صلة
تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة القريب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام
لا ما يكون من الصلة كالاجزية فانه لا يجب في ماله كالعقل اي وشبهها كتحمل شيء من الدية
مع العاقلة فيما يجب عليها من ذلك فانه صلة لكن فيه معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه
والاخذ على يد الظالم وكذا اختص به رجال العشيرة دون الصبيان والنساء لانهم ليسوا من
اهل الحفظ مع انه عقوبة والصبي ليس من اهلها لتوقفه على اهلية الخطاب والقصد
وهي معدومة فيه وهذا بخلاف العبادات كالصلاة فانها انما لم تجب عليه للحرج وهذا
فقد توهم انه ماش على ما ذهب اليه بعض مشايخنا كالقاضي ابي زيد من وجوب حقوق الله
جميعا على الصبي لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة وقد تحققا في حقه
كما في حق البالغ لا على القدرة اذ هي والتمييز انما يعتبران في وجوب الاداء وذلك حكم
وراء اصل الوجوب الا انها بعد الوجوب تسقط بعذر الصبا دفعا للحرج ورده المحققون
منهم بانه اخلا لايجاب الشرع عن الفايدة في الدنيا وهي تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة
وهي الجزاء وبانه لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي اذا ادى ان يكون مؤديا
للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق
دل على انتفاء الوجوب اصلا ولكن ليس المراد انه ماش على ذلك بل المراد ان الوجوب
منتف اصلا لان الوجوب تستتبع فايدته وهي منتفية في الاداء اذ لا يتوجه عليه الخطاب
بالاداء في حال الصبا والقضاء مستلزم للحرج البين كما صرح به القدير واشار اليه لهنا
بقوله ولذا اي وللزوم الحرج المنفي شرعا للوجوب لو قلنا به قلنا لا تقضي اي لا يجب
عليه قضاء ما مضى من الشهر اي شهر رمضان اذا بلغ في اثنائه بخلاف المجنون والمغمى
عليه اذا لم يستوعباه اي المجنون والاغماء الشهر فانه يجب عليهما ما فاتهما منه لثبوت
اصل الوجوب في حقهما لنظر في القضاء لان صوم ما دون شهر من سنة لا يوقع في الحرج
بخلاف المستوعب من الجنون للشهر فانه لا يثبت معه وجوب القضاء عليه لان امتداد
الجنون كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب معه لنظر في القضاء لزم الحرج بخلاف الاغماء فانه
يثبت الوجوب معه اذا امتد تمام الشهر لنظر حكمه في القضاء لعدم الحرج لانه نادر ولا
حرج في النادر والممتد منهما اي وبخلاف الممتد من الجنون والاغماء يوما وليلة في حق الصلاة
وهذا سهو والصواب كما سيذكر في بحث الجنون اكثر من يوم وليلة فان الممتد منهما يوما
وليلة في حق الصلاة لا يمنع ثبوت الوجوب معه لنظر في حق القضاء لعدم الحرج بانتفاء ثبوت
الكثرة لعدم الدخول في حد التكرار بخلاف الممتد اكثر منهما على الاختلاف في المراد به بانتفاء

ثبوت الكثرة لعدم الدخول في حد التكرار بخلاف الممتد اكثر منهما على اختلاف في المراد
به كما سياتي فانه يمنع ثبوت الوجوب ليظهر في القضا لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول
في حد التكرار فلا يقتضي شيئا **بخلاف النوم فيهما** اي اليوم والليلة استيعابا لهما فانه لا يمنع
ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه في حق الخلف الذي هو القضا **اذ لا حرج لعدم الامتداد**
عادة بل هو نادر فان قيل النيابة تجري في العبادات المالية كتوكيل المكلف غيره
باداء زكاة ماله فينبغي ان تجب على الصبي ويودي عنه فانه كما قال الشافعي فالجواب
ان الجاري فيها النيابة شرطها ان تكون اختيارية لان فعل النايب فيها ينتقل الى المنوب عنه
فيصح عبارة وهذا لا يتم في الجبرية كنيابة الولي كما اشار اليه بقوله **والزكاة وان تادت بالنايب**
لكن ايجابها للابتلا فالاختيار وولي الصبي من اهلها اي الادا والاختيار كما تقدم فلم تجب
عليه **ولذا** اي ولان ايجاب العبادة للابتلا بالادا بالاختيار **اسقط محمد الفطرة** اي وجوبها
عليه **ترجيحا لمعنى العبادة** فيها وانتفائها فيه **واكتفيا** اي ابو حنيفة وابو يوسف
بالقاصرة اي بالاهلية القاصرة فيها فاوجباها عليه **ترجيحا للمونة** فيها وقد سبق ان قول
محمد اوضح **بخلاف العقوبات كالقصاص والاجزية كحرمان الارث بقتله** لمورثه فانها لا تجب
عليه لعدم صلاحيته للادا لانه ليس من اهل العقوبة والجزاء لانهما جزاء التقصير وهو
لا يتصور ممن لا يتصف له فلا جرم ان قال **لانه لا يوصف بالتقصير واستثنى فخر الاسلام**
والقاضي ابو زيد والحلواني ومن وافقهم **من العبادات** اي من عدم وجوبها على الصبي
العاقل **الايمان فاثبته** فخر الاسلام وكذا من وافقه **اصل وجوبه** اي الايمان **في الصبي**
العاقل لسببية حدوث العالم بما فيه من الايات الدالة على ربوبية الباري تعالى لنفس
وجوب الايمان لان الوجوب يثبت جبرا وقيام الذمة له **لا الادا** اي ولم يثبت وجوب الادا
لانه بالخطاب وهو ليس باهل له لان اهليته له منوطة بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت
الا بالبلوغ **فاذا اسلم عاقلا وقع** اسلامه **فرضا** لان صحته لا تتوقف على وجوب الادا بل
على مشروعيته كصوم المسافر فانه هو لنفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل
اصلا فوقع فرضا **فلا يجب تجديده** اي اسلامه حال كونه **بالغا كتعجيل الزكاة بعد**
السبب لوجوبها فصار ادا الايمان في حقه كتعجيل الزكاة من المكلف بعد سبب وجوبها
قبل وجوب ادائها عليه **فان قيل مثله** اي جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه
قبل وجوب ادائه **يتوقف على السمع** لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
على خلاف القياس **قلنا نعم** وقد وجد وهو **اسلام علي رضي الله عنه** اذ اخرج البخاري
في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم
وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم
بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على
انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ
فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر
خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغا الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا

وصح

وصح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه وكان ماخوذ من اقراره على ذلك وقد اخرج الحاكم
عن عفيف ان عمر وان العباس قال له في اول المبعث لم يوافق محمدا على دينه الا امراته
خديجة وهذا الغلام علي ابن ابي طالب قال عفيف فرايتهم يصلون فوددت اني اسلمت معهم
قالوا ربيع الاسلام قال شيخنا المصنف وقد يقال تصحيحه عليه الصلاة والسلام اسلامه
ان اريد في احكام الاخرة فمسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والاخرة حتى لا يرث اقاربه
الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات
فانه كان يصلي معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صححت
اسلامه امكنت ان يصرف اليه باعتبار الحيثيتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا السؤال
على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولقائل ان يقول تصحيح
اسلامه في حق الصلاة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام دينا
واخرى ومن ثمة حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه سائر الاحكام
المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في ثبوت تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية نقل تصحيحه
في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الاخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعي وزفر
ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة
الرسول صلى الله عليه وسلم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة والله تعالى اعلم
وعلى ما قدمناه من البحث الذي ينبني به تحقيق اصل الوجوب في مسئلة تثبت السببية
لوجوب الادا باول الوقت موسعا في الفصل الثالث **يكفي السمع عن اصل الوجوب ونفاه**
اي اصل الوجوب للايمان عن الصبي العاقل **شمس الايمة** السرخسي **لعدم حكمه** اي الوجوب
وهو وجوب الادا وهو لا يثبت بدونه وان كان السبب والمحل قابلا **ولو ادى وقع**
فرضا لان عدم الوجوب كان لعدم حكمه فاذا وجد الحكم الذي هو الادا وجد الوجوب
بمقتضى الادا كما قدمناه من صوم المسافر وكادا صلاة الجمعة في حق من لا يجب عليه
فانه يصير به موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الادا **والاول** اي قول
فخر الاسلام وموافقيه **اوجه** لان ما ذكر انما ياتي في وجوب الادا اصل الوجوب
الذي طلبه منه قاله المصنف فلا جرم قال الفاضل القاآني وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه
الوجوب هو حكم وجوب الادا اذ ذاك حكم الخطاب بل حكمه صحة الادا وهي متحققة
هنا فثبت الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع قلت ولكن هذا على تحقق اصل
الوجوب لا على حد المصنف المقتضي لانتفائه ثم انما لم يجب عليه بعد البلوغ القصد
الى التصديق والاقرار ليسقط به الفرض وقد كان الظاهر انه يجب عليه ذلك ولا يكفيه
استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار غير المنوي به اسقاط الفرض كما انه لو
كان يواظب على الصلاة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا يكفيه بعد بلوغه منها
الا ما قرنه بنية ادا الواجب امتثالا لدلالة الاجماع على عدم وجوب نية فرض الايمان
للبالغ المحكوم بصحة اسلامه صبيا تبعا لابويه المسلمين اذ لو كان ذلك فرضا لم يعقله
اهل الاجماع عن اخرهم **ولو بعدم حكم الوجوب من الادا لم تجب الصلاة على الحايض**

لانتفاء الاداء عا في حال الحيض والنفاس بعد الطهارة منه للحرج والتكليف للرحمة
اي والحال ان تكليف الله تعالى لعباده ما هو في قدرتهم من الامر والنواهي ولاسيما
ما كان من العبادات انما هو لرحمة الله تعالى عليهم لهم لانه على تقدير الامتثال كما هو
مقتضى الحال طريق الثواب في السنة الالهية والحرج طريق الترك الذي هو طريق
العقاب فلم يتعلق التكليف ابتداء بما فيه الحرج فضلا من الله سبحانه بخلاف الصوم فانه
لا حرج في قضائها اياه فثبت اصل الوجوب عليها لتأتي القضاء وعدم الحرج وسيتضح
وجهه في الكلام في الحيض والنفاس ان شاء الله تعالى واهلية الاداء نوعان قاصر
لقصور العقل والبدن كالصبي العاقل والعقل لاغير كما اشار اليه بقوله
والمعتوه البالغ وان كان قوي البدن والثابت معها اي القاصر صحة الاداء لا في
صحة نفعه بلا مباشرة ضرر وكامل لكمالها اي العقل والبدن كالمعلوج فسقط منه
اداما يتعلق بقوة البدن وسلامته فما يكون مع القاصر سبة لانه اما حق لله
لا يحتمل حسنه القبح او قبيح لا يحتمل الحسن او متردد بين الحسن والقبيح او غيره
اي غير حق الله تعالى وهو حق العبد فاما ما فيه نفع او ضرر محضا او متردد بين
النفع والضرر فالاول اي ما هو حق الله تعالى لا يحتمل حسنه القبح الايمان لا يسقط
حسنه وفيه نفع محض فيصح منه لذلك ولا هلية للثواب وكيف لا والفرض انه وجد
منه حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمي عن الوجود الحقيقي انما يكون الحجر
عنه بالشارع لحسنه حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا حال ولو صار محجورا عنه لكان قبيحا
من ذلك الوجه والنفع الذي لا يسوبه ضرر فان قيل بل قد يكون فيه ضرر
في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية
اجيب بالمنع وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح مضافا الى كفر القريب والزوجة
لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولو سلم لزوم ذلك له فحكم الشيء الموجب
بالحرمة الشيء وفاعله ثبوته اي ذلك الشيء صحته اي حكم الشيء وهو مفعوله ثم حكم
الشيء مبتدأ وهو خبر ما اي الحكم الذي وضع الشيء له اي لذلك الحكم ووضعه
اي الايمان ليس لذلك اي لحرمان الارث والفرقة بين الزوجة وبينه وان لزم
ذلك عنه اي الايمان ثمرته من ثمراته ولا زما من لوازمه البالغة لوجوده ومن
ثمة شاع في ثبوت اسلامه تبعا لاسلام ابويه او احدهما ولم يعد الضرر المنع صحة
ثبوته بل وصفه لسعادة الدارين مع انه اي الاسلام موجب ارثه فكم من المسلم فلم
يكن لا رثه محصورا في الاول اي حرمان الارث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته
اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا محضا
لا لثبوته معنى الضرر وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتب
عتقه على القبول وهو اي عتقه ضرر محض لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك
بلا عوض لا العتق المترتب عليها في هذه الصورة وعدم الاسلام عليه لا سلام زوجته
لصحته اي الاسلام منه ونفعه بادائه الاسلام منه ونفعه بادائه لا الوجوب عليه

وضربه لعشر على الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع
سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة
والحاكم على شرط مسلم تأديبا ليتخلق باخلاق المسلمين وتعتاد الصلاة في المستقبل فهو
من النفع النافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم تضرب
الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير
عبادين كثير لا للتكليف والثاني اي ما هو حق لله تعالى قبيح لا يحتمل قبحه الحسن
الكفر فانه قبيح من كل شخص في كل حال وهو يصح منه ايضا في احكام الاخرة اتفاقا
والاصرار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي
عليه وهو لا يجعل عفوا في حق العباد فكيف في حق رب الارباب والعفو ودخول الجنة
مع الكفر ممن يعتبر اداؤه لعقله وصحته دركه لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل وكذا يصح
في احكام الدنيا خلافا لابي يوسف اذا ارتد فعلى وفي المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة
وهو القياس لانه ضرر محض اولى وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا فلا يسقط
بعذر فيستوي فيه البالغ وغيره فتبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم بالردة
تبعا للحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لا قصدا للضرر في حقه اذ هو غير جاني
فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة
لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبتت الردة تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزمه
هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها وانما لم يقتل وقيد لانه اي القتل ليس
لمجرد الارتداد بل قتل الكافر انما هو بالحرابة لاهل الاسلام وليس الصبي من اهلها
ولا بعد البلوغ لان في صحة اسلامه صبيا خلافا بين العلماء ما اورث شبهة فيه اي القتل
والثالث اي ما هو حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلاة واخواتها من
العبادات البدنية كالصوم والحج فان مشروعيتها وحسنها قد يكون في وقت دون وقت
كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها في حق الصلاة ويوم العيد وايام التشريق
في حق الصوم وحكم هذه انها تصح منه لصحة ثوابها في الاخرة واعتيادها بعد
البلوغ بحيث لا يشق عليه بلا عهدة فلا يلزم بالشروع المضي فيها ولا بالافساد ولا اجزاء
محظور احرامه قضاء ولا دما لانها قد شرعت في حق البالغ كذلك في الجملة فانه لو شرع في
عبادة من هذه على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات
صفة اللزوم حتى لو افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى فكانت نفعا
محضا في حقه بخلاف ما كان ماليا منها كالزكاة لا يصح منه لان فيه ضررا به في العاجل بنقصان
ماله والرابع اي ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة تصح
مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض وكذا اي وكصحة مباشرته ما فيه نفع محض
وجب اجرته اي الصبي المحجور بغير اذن وليه اذا اجر نفسه وعمل مع بطلان العقد
لانه اي بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اي الصبي وهو انه يلحقه ضرر لانه عقد
معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولي فاذا عمل بقي الاجر نفعا

محضا وهو غير محجور فيه فيجب بلا اشتراط سلامته من العمل حتى لو هلك في العمل
له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان بخلاف العبد المحجور اذا اجر نفسه
بغير اذن مولاه تجب الاجرة بشرطها اي السلامة من العمل فلو هلك ضمن المستاجر
قيمته من يوم الغصب فيملكه فلا تجب اجرته لانهما لا يجتمعان وصحت وكالتهما اي قبول
الصبي والعبد توكل غيرهما لهما بغير اذن وليهما بلا عهدة ترجع اليهما من لزوم الاحكام
المتعلقة بالعقد الذي باشره كتسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لانه اي قبولهما
الوكالة بلا عهدة نفع محض لهما او يكتسب لذلك احسان التصرف وجهة الضرر وهي
لزوم العهدة منتفية فكان من نفعا واليه اشار بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا
عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ حتى اذا تبينتم منهم هداية دفعتم اليهم
اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ ولذا اي ولصحة مباشرتهما ما فيه نفع محض استحقا
الرضخ اي ما دون السهم من الغنيمة اذا قاتلا بلا اذن من الولي والمولى والقياس
لا شئ لهما لانهما ليسا من اهل القتال وانما يصيران من اهله بالاذن كالحربي المستامن
من وجه الاستحسان انهما غير محجورين عن محض المنفعة واستحقاق الرضخ بعد القتال
كذلك فيكونان كالماذونين من الولي والمولى وقيد هو اي استحقاق الرضخ قول
محمد لان عنده امانهما صحيح وهو لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان لهما ولاية القتال
كان لهما الرضخ عند الفراغ منه والدليل عليه ان محمدا لم يذكر هذه المسألة الا في
السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات واما عندهما فلا يصح امانهما
لانهما لم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بدون
الاذن بالاجماع والاصح ان هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد
انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر عن الاستحقاق وان ما نفع وصية
بثلث ماله فما دونه مع حصول نفع الثواب وعدم الضرر اذ لا يخرج عن ملكه حيا
لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت لا بطالها اي الوصية نفع الارث عنه
لا قاربه الورثة وهو اي نفع ارثهم له انفع له من نفع الوصية للاجانب لان نقل
الملك الى الاقارب افضل شرعا للصدقة والصلة فقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذي الرحم ثنتان صدقة وصلة حسنه
الترمذي وصححه ابن حبان والحاكم وقال صلى الله عليه وسلم لسعد انك ان تدع
ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه لكن يشكل هذا
بما روى مالك عن عمرو ان سليم الزرقي انه قيل لعمر ابن الخطاب ان هنا غلاما معا
عالم يحتلم من غسان ووارثه بالشام وهو ذو مال وليس له ههنا الا ابنة عم له فقال
عمر مروه فليوص لها فاوصى لها بمال يقال له بير جشم قال عمرو ابن سليم فبيع ذلك
المال بثلاثين الفا وقد اجاب المشايخ عنه بما لا يعري عن نظر والله سبحانه اعلم والخامس
اي ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق والعتاق والصدقة والهبة وحكمه
هذا انه لا يملكه ولو باذن وليه لان فيه ازالة الملك عنه من غير نفع يعود اليه

والصبا مظنة

والصبا مظنة الرحمة والاشفاق ولا مظنة الاضرار والله ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه
المضار كما لا يملكه عليه غيره من ولي ووصي وقاض لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من
النظر اثباتها فيما هو ضرر محض في حقه وحينئذ فكما قال صاحب الكشاف وغيره وكان
المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الحاجة فاما عند تحققها
فمشروع قال شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق
الصبي ان امراته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح
اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ولهذا يتبين فساد قول من يقول لو اثبتنا ملك
الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر
شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لم نجعله خاليا عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة
حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي
حنيفة ومحمد واذا ارتد والعياذ بالله وقعت البينونة بينه وبينها وكان طلاقا في قول
محمد واذا وجدته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ الا
اقراض القاضي فقط من المليء ماله فانه يملكه لانه اي اقراضه حفظ له مع قدرة القاضي
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان بهذا الشرط نظرا من القاضي له ونفعا
بخلاف الاب لانه لا يتمكن من تحصيله من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فلا الا
في رواية لانه لا يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي فيملك كاقراضه لانه
لا يملك ولا يجوز للوصي عند ابي حنيفة وقال محمد لا باس اذا كان مليا قادرا على الوفا
وليس للقاضي ذلك ذكره في المستصفى والسادس اي ما هو حق للعبد متردد بين النفع
والضرر كالبيع والاجارة والنكاح فيه احتمال الربح والخسران فان كان البيع رابحا والاجارة
والنكاح باقل من اجرة المثل ومهر المثل فهي نفع واذا كان البيع خاسرا وهو باكثر من
اجرة المثل ومهر المثل فهي ضرر وتعليل النفع بدخول البدل في ملكه والضرر بخروج الاخر
كما ذكره صدر الشريعة بعيد يوجبه انه لو باع باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا بل هو وبدانه لا يندفع
الضرر قط وذكر المعلل المذكور انه يندفع احتمال الضرر بانضمام راي الولي كما ذكره في التلويح
واجيب بان المقصود من التعليل المذكور بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر من
حيث اشتمالها على دخول شيء في الملك وخروج البدل عن الملك فبانضمام راي الولي اندفع
توهم الضرر لانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع غالبا فالتحق بما يتمحض نفعا ولا يخفى ان
هذا في نفسه حسن فاما الكلام في استفادته من التعليل ولا ريب فيه انه انما يليق التنبيه
بنوع عنايه على ما فيها فيملكه اي الصبي هذا القسم معه اي مع راي الولي لاندفاع الاحتمال
المذكور فلانه اي الصبي اهل حكمه اي هذا التصرف اذ يملك البدل اذا باشر الولي اي يملك
الثمن والاجرة اذا باع الولي عينا من ماله او اجرها والعين اذا اشتراها له واهل له اي هذا
التصرف اذ صحت وكالته به اي ان يكون وكيلا لغيره فيه وفيه اي في جواز هذا التصرف له
نفع بتوسعة طريق تحصيل المقصود له بحصوله تارة بالولي وتارة بنفسه مع تصحيح عبارته

وزيادة رتبة وهو اولى من حصول النفع بطريق واحد وهو مباشرة الولي ثم عند
ابي حنيفة لما تحقق المقصود بالاذن كان كالرابع فيملكه اي هذا التصرف بغبن
فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين مع الاجانب والولي في رواية كما يملك
البالغ وان كان لا يملكه الولي وفي اخرى لا يملكه مع الولي لانه كان اصيلا في الملك
لانه مالك حقيقة فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه في الراي اصيل من وجه
لا مطلقا لان اصل النفع والراي ثابت له الا انه في رواية خلا حتى احتاج الى ان ينجبر
براي الولي فيشبه تصرفه تصرف الوكلا من هذا الوجه ففيه اي هذا التصرف شبهة النيابة
عن الولي نظرا الى وصف الراي بالخلل فكان الولي باعه من نفسه فلا يجوز بيعه منه
بغبن فاحش كما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش وانما اذا كان في الراي اصيلا
من وجه صح في محل التهمة وهو ما اذا باع من الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما
يتغابن الناس بمثله ولا يصح في محلها وهو بيعه من الولي بغبن فاحش اذ يتمكن فيه
تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل مقصوده لا النظر للصبي وعندهما لا يجوز بالغبن
الفاحش مطلقا اي لا من الولي ولا غيره لانه لما شرط الاذن من الولي لنفوذ تصرفه
كان الصبي آلة تصرف الولي بنفسه وهو لا يجوز منه بالغبن الفاحش قال القاآني وقول
ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه
انتهى وفيه نظر بل الذي يظهر ان قولهما اظهر فليتأمل وهذا اوصل اخا اختصوا
اي لكتفيه به في بيان احكام عوارض الاهلية اي امور ليست ذاتية لها طرأت اولى اي
خصال العوارض لها تأثير في الاحكام بالتغيير او الاعدام سميت بها لمنعها الاحكام المتعلقة
باهلية الوجوب والادا عن الثبوت اما لانها مزيلة لاهلية الوجوب كالموت او لاهلية
الادا كالصغر وكذا لم يذكر الكهولة والشيخوخة ونحوهما في جملتها لانها ليست باحد
هذه الاقسام فدخل الصغر لعدم اشتراط الطروف والحدوث بعد العدم فيها وكونه
ليس من الامور الذاتية للانسان ومن ثمة كان الكبير انسانا كالصغير فكان ثابتا في اصل
الخلقة لا يخلق عنه الا نادرا كآدم وحوا عليهما السلام ويلحقه احوال منافية لاهليته
غير لازمة له وهي اي العوارض نوعان سماوية اي ليس للعبد فيها اختيار فنسبت الى
السما بمعنى انها نازلة منها بغير اختياره وارادته وهي احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغما والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وهي سبعة ستة
منه وهي الجهل والسفه والسكر والهزل والخطا والسفر وواحد من غيره وهو الاكراه
النوع الاول السماوية قدمها لانها اظهر في العارضية لخروجها عن اختيار العبد واشد
تاثيرا في الاحكام من المكتسبة اما الصغر وقدمه لكونه في اول احوال الآدمي فقبل
ان يعقل الصغير هو كالمجنون الممتد لانتفا العقل والتمييز بل ربما كان الصغير في اول
احواله ادنى حالا من المجنون لانه قد يكون للمجنون تمييز لا عقل وهو معدم منهما فلا يكون
مكلفا لشي فاذا عقل تاهل للادا اهلية قاصرة دون الوجوب الا الايمان على ما تقدم
قريبا من الخلاف فيه ويسقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ من عبادة او كفارة

اوجد

اوجد وتقدم وضع الاجزية عنه سالفا قريبا وبين زوجته المسلمة بكفره اي ردته
او اباه عن الاسلام اذا عرض عليه بعد اسلامها له ليس جزاء بل لانتفاء اهليته لافتراش
المسلمة لقوله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم
ولا هم يحلون لهن كحرمان الارث به اي بكفره لذلك اي لانتفاء اهلية الارث منه لعدم الولاية
لانها شرط لسببية الارث كما يشير اليه قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام هب لي من
لدنك وليا يرثني والكافر ليس له اهليتها على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المومنين سبيلا كالرقيق اي كما يحرم المرقوق واقر كان الرق فيه او ناقصا بالغا كان
او غير بالغ الارث لعدم الولاية التي هي شرط سببيته التي هي اتصال الشخص بالميت بقرابة
او زوجية او ولا ومثله لا يعد حرمان الاجنبي ان الاجنبي اذا لم يكن له سبب ارث من غيره لا يرثه
ولا يقال حرم جزاء بل يشيع على الارث في حقه لعدم سببه واما الجنون وهو اختلال العقل
مانع من جريان الافعال والاقوال على نهجه الا نادرا اما النقصان جبل عليه دماغه خلقة
فلم يصلح لقبول ما عدا لقبوله من الفعل كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا مما لا يرجى زواله
ولا فايدة في الاشتغال بعلاجه واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط وآفة من
رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا مما يعالج بما خلق الله تعالى من الادوية واما باستيلا
الشيطان عليه والقا الخيالات الفاسدة اليه وهذا مما قد ينجع فيه الادوية الالهية
فينافي شرط العبادات النية بالغيبة بدل من شرط العبادات لسلبه الاختيار فلا يجب العبادات
مطلقا مع الممتد منه مطلقا اي الاصلي وهو المتصل بزمن الصبا بان جن قبل البلوغ فبلغ
مجنونا والعارض وهو ان يبلغ عاقلا ثم يجن اما وجوب الادا فلعدم القدرة عليه لانها لا تكون
بلا عقل ولا قصد صحيح وهو مناف لها واما اصل الوجوب فلعدم حكمه وهو الادا والقضا
على تقدير امكانه دفعا للحرج ولا يمتد منه حال كونه طاريا عليه جعل كالنوم من حيث
انه اي كلا منهما عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضا
فلا ثبا في كل عبادة لا يودي ايجابها الى الحرج على المكلف بعذر وله كالنوم ولانه اي الجنون
لا ينافي اصل الوجوب اذ هو اي اصل الوجوب متعلق بالذمة وهي الذمة موجودة
له اي للمجنون حتى ورث من بينه وبين مورثه بسبب من اسباب الارث وملك ما يحقق له فيه
سبب الملك من مال او حق مالي الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه
اذا انتفى الادا تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج ينعدم الوجوب وكان اهلا للثواب
لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب ايضا كان نوى صوم
الغد فجن فيه او قبل الفجر وهو على نيته حال كونه ممسكا كله صح فلا يقضي ذلك اليوم
لو افاق بعده اي بعد الغد لو كان ذلك من رمضان فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج
في ايجاب القضا فيكون الادا ثابتا تقديرا بتهمة في الوقت وقضايه بعده كما في النوم والاغما
ثم الحاصل ان الشارع الحق العارض من النوم في حق الادا بعد تقريره حيث حكم بصحة الفعل
الموجود فيها وعلماونا الثلاثة الحقوا العارض عن الجنون بالعدم بعد زواله في حق الوجوب
وجعلوا السبب الموجود فيه معتبرا في حق ايجاب القضا عند زوال العارض فكان هذا

الاستحسان اولى بالصحة من القياس وهو كونه مانعا العبادات كلها اصليا كان او عارضيا
قليلا كان او كثيرا الزوال اهلية الادا بفوات العقل وعدم ثبوت الوجوب به وهذا
بخلاف الاغما والنوم لانهما لا ينافيان العقل ولا يزيلانه وانما يحصل بهما العجز عن استعمال
الة القدرة فكان العقل ثابتا لا كان وهو قول زفر وان في والله تعالى اعلم وصح
اسلامه تبعا لابويه او احدهما كالصبي وانما يعرض الاسلام لاسلام زوجته على ابيه
او امه لصغر ورثته مسلما باسلامه اي اسلام احدهما فان اسلم اقرا على النكاح وان ابى
فرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن بخلافه اي الاسلام اصالة فانه لا يصح
منه لعدم ركنه الاعتقاد اي عقد القلب على التصديق لانه انما يكون بالعقد وهو
عديمه لا حجر الا ان الحجر عن الايمان غير صحيح لانه نفع محض بخلاف الاسلام التبع اي التابع
لاسلامهما او اسلام احدهما ليس الاعتقاد فيه ركنا فلا يبطله وانما عرض على وليه
اذا اسلمت زوجته دفعا للضرر عنها اذ ليس له اي للمجنون نهاية معلومة ففي التاخير
ضرر بها مع ما فيه من الفساد لعدم منع المجنون على الوطي ثم قال شمس الائمة ليس المراد
من عرض الاسلام على وليه ان يعرض عليه بطريق الالزام بل على الشفقة المعلومة من
الابا على الاولاد وعادة فبعد ذلك يجد على ان يسلم الا ترى انه اذا لم يكن له والدان جعل
القاضي له خصما وفرق بينهما فهذا دليل على ان الاباء تقطاعتبار هنا للتعذر بخلاف
الصبي غير العاقل اذا اسلمت زوجته لا يعرض على وليه لان لعقله حدا معلوما وهو
البلوغ فينتظر فاذا بلغ عرض عليه الاسلام ولا ينتظر بلوغه اي الصبي المجنون لما ذكر
ويصير مرتدا تبعا بارتداد ابويه ولحاقهما به اي بالمجنون بدار الحرب اذا بلغ مجنونا
وقد اسلما لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين
وقد ثبت الاسلام في حقه تبعا لهما فيزول بزوال ما يتبعه ثم يكون ابويه مسلمين
ليس بقيد لان اسلام احدهما وارتداده ولحوقه معه بدار الحرب كاف في ارتداده
بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه يكون مسلما لظهور تبعية الدار لزوال التبعية
الابوين لانها كالخلف عنها او بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فارتدا
ولحقا بدار الحرب لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض
الجنون ثم قال متصلا بقوله ولانه لا ينافي اصل الوجوب الا انه اذا انتفى الادا وبين
ان مراده به الفعل لا مقابل القضا بقوله اي الفعل تحقيقا وتقديرا بلزوم
الحرج والقضا وتقدم وجهه حيث قال والتكليف رحمه والحرج طريق الترك فلم يتعلق
ابتدا بما فيه فضلا انتفى اصل الوجوب لانتفا فائدته من الادا والقضا وقوله
وكذا الاصلي عند محمد عطف في المعنى على قوله وما لا يمتد طاريا اي وكذا الجنون الطاري
عند محمد فلم يفرق في الاصلي بين الممتد وغيره في الاسقاط كما فرق في العارض بينهما اي
بالاسقاط وعدمه اناطة للاسقاط بكل من الامتداد والاصالة وعزاه في شرح الطحاوي
الى اصحابنا وفي الهداية وهذا ما اختاره بعض المتاخرين وفي الفوائد الظهيرية منهم
الشيخ ابو عبد الله الجرجاني والامام الرستغفني والزاهد الصفار وخصه اي الاسقاط

ابو يوسف

يوسف بالامتداد لا غيره فيهما فاسقطه عنه اي الممتد منهما دون غيره ونص في طريقة ابي
المعين على انه ظاهر الرواية واشار اليه في الهداية بلفظ قيل ثم الخلاف بينهما هكذا هو
المذكور في المبسوط والحاشيه وغيرهما وقيل الخلاف على القلب وهو ان محمدا اناط الاسقاط
بالامتداد وعدم الاسقاط بعدم الامتداد في كل من الاصلي والعارض وان ابا يوسف
فرق في العارض بين الممتد وغيره في الاسقاط وعدمه وسوى في الاصلي في الاسقاط بين
ان يكون ممتدا او لا وهو المذكور في اصول فخر الاسلام وكشف المنار ومشى عليه المصنف في فتح
القدير ثم هذه الجمله من التقرير هي المناسبه لشرح هذا الموضع وللمصنف هنا حاشيه لها محل
صحيح في ذاتها ولكنها لا توافق شرح هذا الموضع فلنبينه لذلك وجه التسوية بين الاصلي
والعارض امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث او السلامة عن الافات هي الاصل
في الجبلة فكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري ثانيهما
ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على انه حصل لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان
جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة امران ايضا احدهما ان الجنون
بعد البلوغ رجح العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف
ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر ولا يوجب قضا ما مضى ثانيهما ان الاصلي
يكون لافة في الدماغ مانعه عن قبول الكلام فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم
والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق افة فيلحق بالعدم وفي المتوسط وليس فيها
اذا كان جنونه اصليا رواية عن ابي حنيفه واختلف فيه المتاخرين على قياس مذهبه
والاصح انه ليس عليه قضا ما مضى واذا كان المسقط للعبادات في التحقيق هو الحرج لزم
اختلاف الامتداد المسقط بالنسبه الى اصناف العبادات فقدر الامتداد المسقط في
الصلاة بزيادة على يوم وليلة عندهما اي ابي حنيفة وابي يوسف بزمان يسير وقدره
محمد بصيرورة الصلوات الفوائت ستا بخروج وقت السادسه وهو اقيس لان الحرج انما يثبت
من الوجوب عند كثرتها وكثرتها بدخولها في حد التكرار وهو انما يكون بخروج وقت
السادسه فلا جرم ان نص السرخسي وصاحب الذخيرة على انه الاصح ومشى عليه المصنف
في فتح القدير لكنهما اي ابا حنيفه وابا يوسف وان اشترطا تكرارها اقاما الوقت
اذ هو السبب الظاهر لها مقام الواجب اي الصلاة كما في المستحاضه وسائر اصحاب
الاعذار تيسيرا على العباد ثم كون هذا قولهما هو المذكور في اصول فخر الاسلام والهداية
ومبسوط خواهر زاده وغيرها وجعله الفقيه ابو جعفر والسرخسي رواية عن ابي
حنيفة وذكر في شرح الطحاوي والمنظومه والمختلف عن ابي حنيفه ولم يذكر قولا في
يوسف وفي الصوم اي وقدر امتداد الجنون المسقط لوجوب الصوم باستغراق الشهر
ليله ونهاره به حتى لو افاق في جزء منه ليلا او نهارا وجب عليه القضا قال صاحب الكشف
وهو ظاهر الرواية وفي الكامل نقلا عن الحلواني لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان
فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضا وهو الصحيح لان الليل
لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سوا وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا

ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزم القضا ولو افاق بعده اختلف فيه
والصحيح انه لا يلزمه القضا لان الصوم لا يفتتح فيه انتهى وهذا في الذخيرة
والفتاوى الظهيرية ومشى عليه الاسبيجابي وحميد الضرير من غير حكاية خلاف لكن اذا
سقوط الوجوب للحرج وامتداد الجنون شهرا اكثر غير نادر فيلزم الحرج بثبوته مع استيعاب
الجنون الشهر بخلاف ما اذا لم يستوعبه لان صوم ما دون الشهر في سنة لا يوقع في الحرج يجب
لا فرق في وجوب قضا الشهر بين ان يفيق في الليلة الاولى منه او غيرها او في نهار
منه قبل الزوال او بعده او اوله او اخره ويويده ما في المجرد عن ابي حنيفة فيما اذا
افاق في الليلة الاولى ثم اصبح مجنونا جميع الشهر انه يلزمه القضا نعم هذا اذا لم ينو
الصوم فيها او نواه ثم افطر في نهارها اما اذا نواه ولم يفطر قضى الشهر الا ذلك اليوم وهو
محمل ما ذكره جماعة منهم ابو جعفر في كشف الغوامض انه يلزمه قضا جميع الشهر الا اليوم
الاول وكذا يجب اذ لا يفرق فيه بين الاصلي والعارضي كما ذكره في الايضاح عن ابي يوسف
وهو اولى ان شا الله تعالى مما في شرح الطحاوي من ان في الاصلي اذا افاق في بعض الشهر
يلزمه قضا ما ادرك لا قضا ما مضى قالوا انما لا يشترط التكرار في الصوم لانه لو شرط لازدادت
الزيادة الموكدة على الاصل الموكد لا يدخل وقت الصيام ما لم يمض احد عشر شهرا والتحقيق
ما سبق **وفي الزكاة** فقدر امتداد الجنون المسقط لوجوبها **باستغراق الحول** به كما هو رواية
الحسن عن ابي حنيفة والامالي عن ابي يوسف وابن رستم عن محمد قال صدر الاسلام
وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية قال المصنف وفيه
نظر فان التكرار بخروجها لا بدخوله لان شرط الوجوب ان يتم الحول فالاولى اعتبار الحول
بانه كثير في نفسه كما مشى عليه في التلويح **وابي يوسف** في رواية هشام عنه **قال اكثره**
اي الحول اذا سبق عنه الجنون **ككله** اقامة للاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا
في سقوط الواجب والنصف ملحق بالاقل **فلو بلغ مجنونا مالكا** للنصاب ثم افاق **فابتداء
الحول من الافاقة** عند ابي يوسف بنا على ان الاصلي ملحق بالصبا عنده **خلافا لمحمد**
في ان ابتداء الحول من البلوغ عنده بنا على ان الاصلي والعارضي سواء عنده في ان المسقط
فيهما الامتداد ولم يوجد **ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا وتم الحول وجبت عند محمد
لا ابي يوسف ما لم يتم الحول من الافاقة** وكان الاولى فلو افاق بالغا ولو كان هذا
العارضي وجبت اتفاقا من غير توقف على تمام الحول وقت الافاقة **واما العته
اختلاط الكلام مرة ومرة** وهذا اختصار مجحف لتعريفه باختلال بالعقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلا ومرة كلام المجانين وكذا سائر اموره واحسن
منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
فيشبه بعض كلامه كلام العقلا وبعضه كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات
ما يكون بالمخدرات **فكالصبي العاقل** اي فالمعتوه لهذا **في صحة فعله وتوكيله**
اي في قبول الوكالة من غيره ببيع مال الغير والشراء له وطلاق امراته واعتاق عبده
بلا عهدة حتى لا يطالب في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه

بالعيب

بالعيب ولا يومر بالخصومة فيه **وقوله** اي في صحة قوله الذي هو نفع محض وهو اهل
الاعتبار منه **كاسلامه** اما انه نفع محض فظاهر واما انه اهل الاعتبار فلوجود اصل
العقل فيه بخلاف ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق فانه لا يصح منه لا باذن وليه
ولا بدونه كما لا يصح من الصبي العاقل وبخلاف ما هو متردد بين الضرر والنفع كالشرا
لنفسه فانه يصح منه باذن الولي لا بدون اذنه كما في الصبي العاقل ايضا **فلا تجب العبادات
عليه** كما لا تجب على الصبي العاقل ايضا كما هو اختيار عامة المتاخرين **والعقوبات** كما لا تجب
على الصبي العاقل ايضا بجامع وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فيهما دفعا للحرج
وضمان متلفاته ليس عهدة لانها يلزم مع التصرف الشرعي كالبيع والشرا والوكالة وليس
الاتلاف تصرفا شرعيا ولان المنفي عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمله
لان حق العبد شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل لا جزاء للفعل
وكون المستهلك صبيا او بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم
وذلك لا يزول بالصبا والعته والحاصل ان العذر الثابت للمتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت
للمتلف عليه لانه محتاج كما هو محتاج نعم جاز ان يبطل به ما ثبت لحق الشرع لغناه تعالى عن
العالمين الا ترى ان المضطر لو تناول مال الغير لا ياثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق
العبد **ويتوقف نحو بيعه** وشرائه واجارته على اذن وليه كما قدمناه وتثبت الولاية عليه
لغيره كما تثبت على الصبي لان ثبوتها من باب النظر في نقصان العقل بمظنة النظر والرحمة
لانه سبب العجز **ولا يلي على غيره** لعجزه عن التصرف بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على
غيره **ولا يوخر العرض** للاسلام **عليه عند اسلام امراته** اذا لم يكن مسلما **لما قلنا** في الصبي
العاقل وهو صحته منه فان اسلام كل منهما صحيح لوجود اصل العقل بخلاف المجنون
وفي التقويم تجب عليه العبادات احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب ورده صدر الاسلام بان العته نوع جنون فيمنع وجوب
ادا الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كالصبي ظهر فيه قليل عقل
وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه
اثر سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه
لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سوا
فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو
ان لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر
احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ذكره في الكشف وغيره
واما النسيان عدم الاستحضار للشي في وقت حاجته اي حاجة استحضاره **فشمل** هذا
النسيان عند الحكما السهو اذ الفرق بينهما من حيث اللغة بعيد كما ذكره ابن دقيق العيد
وجزم كثير باتحادهما **الا ان اللغة لا تفرق** بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال
الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها

الي سبب جديد وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا وما
لم يكن مذكورا فالنسيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندي والحق ان
النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الي تعريفه بحسب المعني فان كل عاقل يعلم النسيان
كما يعلم الجوع والعطش **فلا ينافي الوجوب** ولا وجوب الاداء **لكمال العقل وليس عذرا**
في حقوق العباد حتي لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان جبرا لحق العبد لانها محترمة
لحاجتهم لا للابتلا والنسيان لا يفوت هذا الاحترام **وفي حقوقه تعالي لعو عذر في سقوط**
الاثم كما هو المراد بقوله صلي الله عليه وسلم وضع الله عن امتي الخطا والنسيان وما
استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال صحيح علي شرطهما ولم يخرجاه **اما الحكم الذي**
يتوي **فان كان النسيان** لما هو فيه حتي فعل ما ينافيه **مع مذكر له** بما هو بصدده **ولا**
داع والاحسن ولا داعي **اليه** اي الي ذلك الفعل **كاكل المصلي** في الصلاة ناسيا
فان هيئة المصلي مذكرة له مانعة من النسيان اذا لاحظها ولا داعي الطبع اليه في الصلاة فانها ليست
عادة لقصر مدتها فحينئذ **لم يسقط** حكمه فتفسد الصلاة **لتقصيره بخلاف سلامه القعدة**
الاولي نسيانا علي ظن انها الاخيرة فانه يسقط حكمه فلا يفسدها لانتفا المذكر لانه ليس
للمصلي هيئة مذكرة انها الاولي وكثرة تسليمه في العقد داعية اليه **او كان لا معه**
اي لا مع مذكر ولكن **مع داع** الي ذلك الفعل **كاكل الصايم** في حال صومه ناسيا
فانه ليس في الصوم هيئة مذكرة به والطبع داع اليه لطول مدته **سقط وكان لا مع**
داع اليه **فاولي** ان يسقط حكمه **كترك التسمية في الذبح** فانه لا داعي الي تركها وليس ثمة
ما يذكر اخطارها بالبال واجراها علي اللسان كذا في التلويح قلت ويشكل الاول
بتعليلهم حلها بقولهم لان قتل الحيوان يوجب خوفا وهيبة ويتغير حال البشرية
غالبا لنفور الطبع عنه ولهذا لا يحسن الذبح كثير خصوصا من كان طبعه رقيقا
يتالم بالم الحيوان فيشتغل القلب به فيتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة وينافي
الثاني بان هيئة اضجاعها وسل المدية لعقد ازهاق روحها مذكرة له بالتسمية
فالاولي التوجيه بما قال الخ وهو المعني ابدا حكمه والا فالمرجع في ذلك انما هو
السمع كما عرف في الفروع **واما النوم ففترة تعرض مع قيام العقل توجب**
العجز عن ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية واستعمال العقل
فالفترة هي معني قولهم انحباس الروح من الظاهر الي الباطن وهذه
الروح بواسطة العروق الضوارب فتنتشر الي ظاهر البدن وقد تنحبس
اي تنحبس **في الباطن باسباب منها طلب الاستراحة من كثرة الحركة والاشتغال بما يتم**
في الباطن كنضج الغذا وكذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة **ونحوه** كان يكون
الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن جميعا والنقصانه وزيادته
اسباب طبيعية والاعيا معناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحركة ومنها الرطوبة
والثقل الذي يظهر فيه فيمنع عن سرعة الحركة كما يغلب في الحمام بعد الخروج منه

وتناول

وتناول الشي الرطب للدماغ فاذا ركدت الحواس بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس
فارغة عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما يورده الحواس عليها فاذا
وجدت فرصة الفراغ ارتفع عنها المانع فتتصل بالجواهر الروحانية المنتقش فيها
الموجودات كلها المعبر عنها باللوح المحفوظ فانطبع فيها ما فيها وهو الرويا فان لم تتصرف
القوة المخيلة الحاكية للاشيا بتمثيلها صدقت هذه الرويا بعينها ولا تعبير لها وان كانت
المخيلة غالبا وادراك النفس للصور ضعيفا بذات المخيلة ما راته بمثال كالرجل بشجرة
ونحوه وهو التي تحتاج الي التعبير والمراد بالروح جسم لطيف مركب من بخار واخلاط منبعثة
القلب وهو مركب القوي النفسانية والحيوانية وبها تصل القوي الحاسة الي الاذهان
ذكره المصنف رحمه الله وكان الاولي تقييد الفترة بالطبيعية ليخرج الاغما وقيد الافعال
بالاختيارية اي الصادرة عن قصد واختيار ليبقي الحركة الطبيعية كالتنفس ونحوه وقيل
النوم ريح تاتي الحيوان اذا شمها ذهب حواسه كما تذهب الخمرة بعقل شاربها وقيل انعكاس
الحواس الظاهرة الي الباطنة حتي يصح ان يري الرويا قيل وله اربع علامات فقد
الشعور حتي لو مسه انسان لم يحس به واسترخا الاعضا فلو قبض قبضة دراهم ثم نعس فسقطت
من غير شعور بها دل علي نومه وان يخفي عليه كلام الحاضرين فلا يدري ما قالوا وان يري
في نومه رويا وغير خاف ان في هذه قصورا **فاوجب تاخير خطاب الادا** الي زواله
لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم **لا تاخير اصل الوجوب** ولا اسقاطه حال سببه
لعدم اخلاله بالذمة والاسلام ولامكان الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضا عند
عدمه والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الوجب وامتداد
الزمان والنوم ليس كذلك عادة **اذا زال النوم بعد الوقت** لانه فرع وجود الوجوب
في حال النوم وقد منا في مسئلة نيته التسبيت لوجوب الادا باول الوقت موسعا
من الفصل الثالث ان ابا المعين ذهب الي ان وجوب القضا عليه ابتدا عبادة يلزمه
بعد حدوث اهلية الخطاب وما له في هذا وما عليه فليراجع واوجب **ابطال عبارته**
من الاسلام والردة والطلاق والعتاق والبيع والشرا وغيرها **ولم توصف** عباراته
بخبر وانشا وصدق وكذب كالالحان اي كما لا يثبت بها اصوات الطيور لانتفا الارادة
والاختيار **فكذا** اي ابطال النوم عبارات النايم **اختار فخر الاسلام** وصاحب الهداية
في جماعة **ان قراته لا تسقط الفرض** ونص في المحيط علي انه الاصح لان الاختيار شرط اداء
العبادة ولم يوجد **وفي النوادر تنوب** واختاره الفقيه ابو الليث لان الشرع جعل النايم
كالمستيقظ في حق الصلاة تعظيما لامر المصلي والقراة ركن زايد يسقط في بعض الاحوال
فجاز ان يعتد بها مع النوم وقال شيخنا المصنف انه لا وجه لاختيار الشروط وقد وجد
في ابتدا الصلاة وهو كاف الا تري انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه وقد نصوا علي
انه لا يجزيه وفي المنتقي ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا فلا فرق بينها وبينهما بانهما
ركنان اصليان لا يستيقظان بحال بخلافها فلا ان هذا موثر في الاعتداد بها دونها
في هذه الحالة وفي هذا مزيد بحث وفوايد اوردته في كتابي حلية المحلي في شرح

منية المصلي ثم عطف على ان قرائته وانه لا تفسد قهقهته الوضوء ولا الصلاة
وانه قيل انه اكثر المتاخرين وفي المعنى عامتهم على ان قهقهته تفسدهما اي الوضوء
والصلاة اما الوضوء فلثبوت كونها حدثا في صلاة ذات ركوع وسجود بالنص وقد وجدت
ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة قلت وفيه نظر فان ذلك في الحدث الحقيقي
وهي حدث حكمي ثابت على خلاف القياس المستيقظ المعنى بمعقول وهو الجناية على
العبادة الخاصة بخصوص هذا الفعل وهو مفقود فيها نايما فلا يكون حدثا واما
الصلاة فلان في القهقهة معنى الكلام والنوم كاليقظة فيه عند الاكثر ووجه
مختار فخر الاسلام وموافقيه وقد نص شيخنا المصنف في فتح القدير على انه الاصح زوال
معنى الجناية بالنوم ثم النوم يبطل حكم الكلام وهو محدوس باتراه وتفريع النوازل
الفساد بكلام النايم عليه اي على قول اكثر المتاخرين لعدم فرق النص وهو ما في صحيح
مسلم ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس بين المستيقظ والنايم وانزل المصلي
النايم كالمستيقظ شرعا لما عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نام العبد في سجوده باهى
الله به ملايكته فيقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده بين يدي رواه البيهقي
وقال ليس بالقوي والدارقطني في علله عن الحسن عن ابي هريرة وقال لا يثبت
سماع الحسن من ابي هريرة ولا جرم ان مشى عليه في الجناية والخلاصة وغيرهما ونص في
العلو الجمه عليه انه المختار وعن ابي حنيفة تفسد الوضوء لا الصلاة وتقدم وجه
كل ما به عليه فيتوضا ويبني على صلاته كمن سبقه الحدث وقيل عكسه اي يفسد
صلاته لا وضوءه وهو المذكور في عامة النسخ للفتاوى وفي الخلاصه وهو المختار
وقال المصنف هنا وهو اقرب عندي لان جعلها حدثا للجناية ولا جناية من النايم
لعدم القصد فبقي القهقهة بمعنى الضحك والفعل كلاما بلا قصد فتفسد
الصلاة به كالساهي به اي الكلام واما الاغما فانه في القلب او الدماغ تعطل
القوى المدركة والمحركة عن افعالها مع بقاء العقل مغلوبا وايضاحه مع انه
تقدم بعضه ملخصا قريبا انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء
الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء السارية
واعضاء الانسان فتتغير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة
وهي الحواس الظاهرة والباطنة ومحركة وهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب
وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى اجلب
المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية
واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افة
بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض لا زوال
للعقل كالجنون والا لو كان العقل غير باق عصم منه الانبياء كما عصموا من الجنون
واللازم منتف بالاجماع وهو اي الاغماء فوق النوم في المعارضة لان النوم حالة طبيعية
كثير الوقوع حتى عدة الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك

فيكون

فيكون اشد في المعارضة وفي سلب الاختيار وتعطل القوى فانها في الاغماء اشد فان مواده
غليظة بطية التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطو الانتباه بخلاف النوم فان سببه
تصاعد بخار لطيف تشبعه القلل الى الدماغ فكذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه فلزمه
اي الاغماء ايجاب تاخير الخطاب والباطل العبادات مالزمه من قيام وركوع وسجود
وقعود واضطجاع لزوال المسكة على وجه الكمال اي النوم من ذلك بطريق اولى وزيادة
كونه اي الاغماء حدثا ولو في جميع حالات الصلاة من قيام وركوع وسجود وقعود
واضطجاع لزوال المسكة على وجه الكمال ومنع البناء اذا وقع في الصلاة بخلاف النوم
في الصلاة مضطجعا بان غلبته عيناه فاضطجع في حالة نومه له البناء اذا توضا بمنزلة
ما لو سبقه الحدث كما في الكافية والفرق ان الاغماء نادر ولا سيما في الصلاة بخلاف النوم
والنص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ولو تعمد النوم في الصلاة مضطجعا
انتقض وضوءه وبطلت صلاته بلا خلاف وقيدنا بالاضطجاع لان نوم المصلي غير مضطجع
لا ينقض الوضوء هذا والاغماء اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة
وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد يسقط به الصلاة استحسانا كما تقدم في
الجنون ذهب عقله اكثر من يوم وليلة لا يسقط عنه القضاء ان الاغماء حصل بما هو معصية
ولا يوجب التخفيف واكثر فيه اثر اي وفي تسمية هذا اغماء مساهلة بل هذا سكر
وسياق الكلام فيه وفيه ايضا ولو شرب البنج او الدواء واحتق غمي عليه قال محمد يسقط
عنه القضاء متى كثر لانه حصل بما هو مباح فصار كما لو اغمي عليه بمرض وقال ابو حنيفة
يلزمه القضاء لان النص ورد في اغماء حصل بافة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل
بصنع لان العذر متى جاء من قبل من له الحق لا يسقط الحق ولو غمي عليه لفزع من
سبع او ادمي او اكثر من يوم وليلة لا يلزمه القضاء بالاجماع لانه حصل بافة سماوية
لان الخوف والفزع انما يجي لضعف قلبه فيكون بمعنى المرض ثم هذا اذا لم يفق المغمى
عليه اصلا هذه المدة فان كان يفيق ساعة ثم يعاوده لم يذكره محمد وهو على وجهين
احدهما ان كان لافاقته وقت معلوم فهي افاقة معتبرة تبطل حكم ما قبلها من الاغماء
ان كان من المدة المذكورة ثانيهما ان لا يكون لها وقت معلوم على يفيق بغتة فيتكلم
بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه بغتة فهذه افاقة معتبرة ذكره في الذخيرة والله تعالى
اعلم واما الرق فهو لغة الضعف ومنه ثوب رقيق واما في الشرع فعجز حكمي عن
الولاية والشهادة والقضاء ومالكية المال والتزوج وغيرها كاين عن جعله اي المرقوق
شرعا عرضة اي محلا منصوبا متهيا للتملك والابتذال اي الامتهان وقيد بالحكمي
لان بعض الارقاء قد يكون اقوى من الاحرار في القوى الحسية لان الرق لا يوجب خللا في
البدن ظاهرا وباطنا ثم هو حق الله ابتداء بمعنى انه يثبت جزاء للكفر فان الكفار لما
استنكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر والتامل في ايات
التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين متنزلين بمنزلة البهايم
ولهذا لا يثبت عند المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشرع جعل

الرقيق ملكا له من غير نظر الي معني الجزا وجهة العقوبة به حتي انه يبقي
رقيقا وان اسلم واتقي فلا يتجزا الرق قال غير واحد من المتاخرين باتفاق اصحابنا
ولعل المراد المتقدمون والا فمشكل بقول محمد بن سلمة يحتمل التجزي ثبوتا حتي لو فتح
الامام بلدة وراي الصواب في استرقاق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا
لاستحالة قوة البعض الشايع من المحل باتصافه بالولاية والمالكية دون البعض
الاخر فكذا ضده اي الرق وهو العتق لا يتجزا ايضا اتفاقا علي ما ذكره غير واحد ايضا
والا لو تجزا العتق تجزا الرق لانه اذا ثبت العتق في بعض المحل شايعا فالبعض الاخر
ان عتق تجزي مع فرض انه مخرج هذا وان لم يعتق لزم المحال المذكور وكذا الاعتاق
عندهما لا يتجزا فاذا اعتق نصف عبده عتق كله والا لو تجزي ثبت المطاوع بفتح الواو
وهو الاعتاق بلا مطاوع بكسر الواو وهو العتق ان لم ينزل اي لم يعتق منه شي لان
العتق مطاوع للاعتاق ولازمه يقال اعتقته فعتق ككسرته فانكسر والمطاوعة
حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشي لازم وقلبه اي وثبت
المطاوع بكسر الواو بلا مطاوع بفتحها ان نزل اي عتق كله وكلاهما منتف ولا ينزل
بعضه باعتاق بعضه للاتفاق علي عدم تجزي العتق وتجزا الاعتاق عنده اي ابي
حنيفة لانه اي الاعتاق ازالة الملك المتجزي اتفاقا حتي شاع بعضه وبيعه
اي بيع بعضه وان تعلق بتمامه اي الاعتاق ما لا يتجزا وهو العتق فان وصلت
لانه لان الوضو تعلق بتمامه اباحة الصلوات وهو اي الوضو متجزي دونها اي الاباحة
والمطاوعة في اعتقته فعتق انما هي عند اضافته اي الاعتاق الي كله كما هو اللفظ
اي اعتقته فلا يثبت باعتاق البعض شي من العتق اذ لو ثبت العتق ثبت في الكل
لعدم تجزي العتق وثبوته في الكل بلا سبب مع تصور المولي بذلك ولا يثبت ايضا
باعتاق البعض زوال شي من الرق عنه لكن من الملك بل هو اي معتق البعض
كالمكاتب في انه لا يصح منه ساير احكام الحرية الا انه اي معتق البعض لا يرد الي الرق
لان سببه ازالة الملك لا الي احد وهي لا يحتمل الفسخ بخلاف المكاتب فانه يرد اليه
اذا عجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ فاثر اي اعتاق البعض حينئذ
اي حين كان ازالة البعض الملك في فساد الملك في الباقي حتي لا يملك المولي بيع معتق
البعض ولا ابقاه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الي الحرية بالسعاية لوجوب
قصر ملاقاة التصرف حق المتصرف لا حق غيره الا ضمنا كما في اعتاق الكل فان فيه ازالة
حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالي ضمنا وتبعا وكم من شي يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا ومن هذا يعرف ان ما في البدايع من التعقب لمن قال من مشايخنا
لا خلاف بين اصحابنا في ان العتق لا يتجزي وانما اختلفوا في الاعتاق بانه غير سديد مما
ذكره عنه ليس بتعقب سديد ويزداد لدي المناظر وضوحا بمراجعة اوايل باب
العبد يعتق بعضه من شرح الهداية للمصنف رحمه الله والرق حق الله تعالي ابتدا
والكفر جنايه اي العبد بقا كما تقدم وانه اي الرق مملوك مالا فاستلزم كونه مملوكا

مالا

مالا العجز والابتذال لان المملوكية المالية تنفي عنها والمالية تستلزم ضدها اي
العجز والابتذال وضدهما القدرة والكرامة لاباينهما عنها وتنافي اللوازم يوجب
تنافي الملزومات فلا تجتمع الي مملوكيته مالا مالكيته للمال ولا يتسري الرقيق
الامة ولو ملكها حال كونه مكاتبا خلاف غيره اي المال من النكاح فانه فيه
بمنزلة المبني علي اصل الحرية لانه من خواص الادمية حتي انعقد انكاحه نفسه
موقوفا علي اجازة المولي اذا كان بلا اذن من المولي وشرط الشهادة عنده اي العقد
لا عند الاجازة وانما وقف الي اذنه لانه اي عقد النكاح لم يشرع الا بالمال لقوله
تعالي وان تبتغوا باموالكم الي غير ذلك فيضر العقد به اي بالولي لما فيه من
انتقاص مالية العبد التي هي حق المولي لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد له مال
اخر يتعلق به فيتوقف نفاذ العقد علي التزامه اي المولي بالاذن السابق والامضا
اللاحق ومن الدم لملكه الحياة لانه يحتاج الي البقا ولا بقاله الا ببقايها فلا يملك
المولي اتلافه اي دمه اذ لا ملك له فيه وقتل الحر به اي بالعبد قصاصا في العمد
وفدي اي وفدي بالدية علي تفصيل فيها في الخطا وصح اقراره اي العبد علي نفسه
ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بالاسباب الموجبة لها لملاقاة حق نفسه
قصدا فيصح منه كما يصح من الحر ولا يمنع صحة لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولي
لكنه ضمنا فانتفي بقي رق صحة اقراره بالحدود والقصاص لكنه واردا علي نفسه
وطرفه وكلاهما مال المولي والاقرار علي الغير غير مقبول بخلاف اقراره بضمان المال
فانه مواخذ به في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا والسرقة المستهلكة
اي لسرقة مال غير قايم بيده والقايم اي ولسرقة مال قايم بيده في الماذون اتفاقا
وفي المحجور والمال قايم بيده كذلك اي صح اقراره بها ان صدقه المولي في ذلك
فيقطع في هذه الاحوال عند علمايا الثلاثة لان وجوب الحد عليه باعتبار انه
ادمي مكلف لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعني كالحر ماذونا كان او محجورا
ويرد المال اذا كان قايما اما اذا كان ماذونا فلانه لا في حق نفسه وهو الكسب لانه
يملك الحجر فيه فيصح واما اذا كان محجورا فلسقوط حق المولي فيه بتصديقه ولا
ضمان في الهالكة صدقه المولي او كذبه لما عرف من ان القطع والضمان لا يجتمعان
عند اصحابنا وان قال المولي المال لي فيما اذا كان العبد محجورا والمال قايم فلابي
يوسف يقطع لان اقراره صحيح في القطع لانه مالك دم نفسه والمال للمولي لانه
اي كون المال للمولي هو الظاهر بتعال رقبته وقد ينفصل احد الحكمين عن الاخر
اذ قد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلك اي المال المسروق وعكسه اي ويجب المال
ولا يقطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان لما عرف من ان شهادة النسا مع الرجل
يقبل في المال لا في الحدود ولمحمد لا يقطع ولا يرد المال لما ذكر ابو يوسف من ان
اقراره بالمال باطل لكونه علي المولي فيبقي المال للمولي ولا قطع علي العبد بالمال
السيد اي كسبته ولابي حنيفة يقطع ويرد المال الي المسروق منه القطع لصحة

اقرار بالمحدود لما ذكرنا ويستحيل القطع بمملوك للسيد فتقدكذبه من الولاية والقضا
فما استلزم منها اي من الامور الاجماعية غيره اي غير نفسه كعدم مالكية المال او
قام به سبع حكم به فمن المعلوم انحطاط ذمته عن تحمل الدين لضعفها لانه من حيث
هو مال الرق كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة اذ التكليف
لا يكون بدونها فيثبت له مع الضعف فلابد من تقويتها لتحمل الدين بانضمام مالية الرقبة
او الكسب اليها فلا يطالب بدون انضمام احدهما اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة
المطالبة فظهر انها لم تقو على ذلك حتى ضم اليها اي ذمته مالية رقبته او كسبه فيبيع فيما
يلزم في حق المولى ان لم يفد ولا كسب او لم يوف كسبه بذلك ان كان له كسب الا ان لا يمكن
بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة في يستسعى والدين الذي يظهر
في حق المولى كمهر ودين تجارة عند اذن لرضى المولى بذلك او بيقين استهلاك لا انتفا
التهمة لا اقرار اي لا باقرار بالاستهلاك حال كونه محجورا لوجود التهمة وعدم
وعدم رضا المولى بذلك فلا يظهر في حقه فلا يباع ولا يوخذ من كسبه لكن يوخر
الى عتقه وحله اي وانحطاط الحل الثابت له بالنكاح عن الحل الثابت للحر فاقتصر
حله على ثنتين نسا له حرتين كانتا او امتين كما هو قول اصحابنا والشافعي واحمد
وقال مالك يتزوج اربعا لان الرق لا يوثر في مالكية النكاح لانه من خصائص الادمية
واجيب ــــ بان له اثرا في تنصيف المتعدد كما في العدة وعدد الطلاق
وحلقات الحدود ولانا استحقاق النعم بانسا الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى
الحق بالبهائم سائع بالاسواق لانه اثر الكفر الذي هو موت حكمي فكذا اثر في نقصان
الحل الى النصف لانه نعمة كما اثر في العقوبة بدليل قوله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب وهي معنى ابن قدامة وقد روى ليث بن ابي سليم عن الحكم قال اجمع
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان العبد لا ينكح اكثر من اثنتين ويقويه
ما روى احمد عن ابن سيرين ان عمر سال الناس لم يتزوج العبد قال عبد الرحمن بن عوف
ثنتين وطلاقه ثنتان واخرجه الشافعي عن عمر واقتصر الحل فيها اي الامة على
تقدمها على الحرة لا مقارنة لها في العقد وتاخرها عنها ما نفي حل تاخرها فلقوله
صلى الله عليه وسلم ويتزوج الحرة على الامة ولا يتزوج الامة على الحرة رواه الدارقطني
وفيه مظاهر ابن اسلم ضعيف لكن اخرجه الطبري وعبد الرزاق وابن ابي شيبة
عن الحسن مرسلا وعبد الرزاق باسناد صحيح عن جابر موقوفا عليه الى غير
ذلك فان لم يتم الحجة بالبعض قامت بالجميع واما نفي مقارنتها لها فلان هذه الحالة
لا تحتمل التجزي فيغلب الحرمة على الحل وطلقتين اي واقتصر ما به يفوت حلها
وهي بينونتها البينونة الغليظة تطليقها بثنتين حرا كان زوجها او عبدا خلافا
للائمة الثلاثة فيما اذا كان زوجها حرا وحيضتين عدة اي واقتصر ما هو مرتب على وجود
سبب انقطاع حلها بملك النكاح ناجزا او موجلا بغير الموت من التربص الذي وضع
لتعظيم ملك النكاح والعلم ببراة الرحم وهو العدة على وجود حيضتين من وقت

وجود

وجود السبب والحجة فيهما قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
رواه ابو داود وغيره وصححه الحاكم وانما كان طلاقها ثنتين وعدتها حيضتين
تنصيفا للثابت منها للحرة وهو ثلاث تطليقات وثلاث حيض اذ كل من الطلقة
والحيض لا يتنصف فتكامل لرجحان جانب الوجود على العدم ومن ثمه قال عمر رضي
الله عنه لو استطعت ان اجعل عدة الامة حيضة ونصفا فعلت رواه عبد الرزاق
وغيره وكذا في القسم لعصمتها حتى اقتصر على النصف مما للحرة كما هو قول اصحابنا
والشافعي ومالك في رواية وذهب في اخرى واحمد الى التسوية بينهما والحجة
للاول ما عن علي رضي الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة فلهذه الثلثان الثلثه
وعن سليمان ابن يسار قال من السنة ان الحرة اذا اقامت على ضرابر فالحرة ليلتان
وللامة ليلة اخرجها البيهقي وعن تنصيف النعمة التي للحر في حق الرقيق لم
تنصف حده كما نص عليه النص القراني السابق وهذا فيما يمكن تنصيفه واما ما
لا يمكن تنصيفه فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سوا وانما
نقصت ديته اذا ساوت قيمته دية الحر كما هو قول ابي حنيفة ومحمد لانه اي المودي
ضمان النفس وهو اي ضمان النفس واجب بخطرها اي بسبب شرفها وهو اي خطرها
بالمالكية للمال وملك النكاح وهذا اي ملك النكاح منتف في المراة الحرة اذ هي مملوكة
فيه لا مالكة فتنصفت ديتها عن دية الذكر الحر وثابت للعبد مع نقص في مالكية
المال لتحققه اي ملكه المال يدا اي تصرفا فقط لا رقبة فلزم بواسطة
نقصان ملك اليد نقصان شي من قيمته مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لانه اي
ملك الرقبة وملك الرقبة شرع وسيلة اليه لان المقصود من الملك تمكنه الصرف الى
قضا الحوائج واليد هو المتمكن والموصل اليه فان ملك الرقبة وان كان تاما فربما
لا يمكنه الصرف معه الى قضا حوائجه لعجز او لمانع اخر لم تتقدر نقص ديته
بالربع لانتفاء التوزيع الموجب له بل لزم ان ينقص بما له خطر في الشرع وهو
العشرة ادنى ما يملك به البضع المحترم وتقطع اليد المحترمة واعترض والمعترض صدر
الشريعة لو صح كونه العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا لم يتنصف
احكامه اي العبد اذ لم يتمكن في كماله الانقصان اقل من الربع فيجب ان يكون
نقصانه في النكاح والطلاق وغيرهما باهل من النصف واللازم باطل اجماعا
وايضا لو كانت مالكية النكاح ثابتة له كملا اي كاملة لم ينتقص فيما يتعلق بالازدواج
كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لابتنائها اي هذه الامور مبنية عليها
اي على مالكية النكاح كاملة واللازم باطل بل انما نقصت ديته عن دية الحر
لان المعتبر فيه اي العبد المالية فلا يتنصف كسائر الاموال غير ان في الاكمال للقيمة
العبد اذا بلغت دية الحر شبه المساواة بالحر وشبه الشي معتبر بحقيقته وكما
ان حقيقة المساواة منتفية فكذا شبهها فنقص بما له خطر واجيب كما في التلويح بانه

نقصان الزوجات ليس نقصانا لخطر النفس الذي هو المالكية ليلزم النقصان
باقل من النصف كما في الدية بل لنقصان الحل المبني على المكرمة وتقدير النقص به
اي في الحل المبني عليها مفوض الى الشرع فقدر بالنصف اجماعا وهو مشكل بخلاف
مالك اذا لم يثبت اجماع الصحابة كما تقدم بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس
الذي هو ثابت بالمالكية ونقصان الرقيق منه اقل من الربع والحاصل ان النقصان
في المثنى يوجب النقصان في المرتبة عليه لا في حكم البلاغة فالنقصان في المالكية يوجب
النقصان في الدية والمنكوحات والنقصان في الحل بالعكس فانتفى الوجه الاول من
من الاعراض وكمال مالكية النكاح انه لم يوجب نقصان عددهن اي الزوجات لا ينفي
الا يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ولا تستقيم الملازمة بين كمال ملك النكاح في الرقيق
وعدم تنصف ما يتعلق بالازدواج فان الكثير اي ما يتعلق بالازدواج كالطلاق
والعدة والقسم انما يتعلق بالزوجة ولا تملك الامة النكاح اصلا فضلا عن كمال
المالكية ما تنفي الزوجة الثاني من الاعراض ايضا وانما قال شبهة المساواة لان
قيمة العبد لو وجبت وكانت ضعف دية الحر لا مساواة لانها اي القيمة تجب في العبد
باعتبار المملوكية والابتذال وفي الحر اعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني
حقيقة وان زاد على صورته فلا مساواة حقيقة وكونه مستحقه اي ضمان نفس العبد
للسيد لا يستلزم لانه اي ضمان نفسه باعتبار المالية كما ذهب اليه ابو يوسف وانه فيهي
الا ترى انه اي السيد المستحق للقصاص لقتل عبده اياه اي عبده وهو اي القصاص
بدل الدم اجماعا الحق ان مستحقه اي الضمان العبد ولهذا يقضي عنه اي من الضمان
دينه اي دين العبد غير انه اي العبد لما لم يصلح شرعا لملك المال خلفه المولى فيه
لانه احق الناس به كالوارث واختلف في اهليته اي العبد للتصرف وملك اليد
فقلنا نعم اهل لها خلافا للشافعي فانهما اي اهليتي التصرف وملك اليد باهلية
التكلم والذمة وهي مخلصة عن المملوكية والاولى اي اهلية التكلم بالعقل وهو لا يختل
بالرق كانت رواياته ملزمة العمل لحق وقبلت في الهدايات وغيرها من الديانات
والثانية اي اهليته لدية باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وكذا اي لا اهله
للايجاب والاستيجاب خوطب بحقوقه تعالى وصح اقراره بالحدود والقصاص ولم
يصح شراء المولى على ان الثمن في ذمته اي العبد كما لو شرطه على اجنبي لانها غير مملوكة
ولو كانت مملوكة لجاز كما لو التزم المولى ذلك في ذمة نفسه ولا يملك المولى ان يسترد
ما اودع عند العبد والمناسب كما في غير موضع ان يسترد ما اودعه العبد غيره وصحة
اقراره اي المولى عليه اي العبد بدين لملك الماليته اي العبد بدين لملك الماليته
اي العبد كاقرار الوارث على مورثه بالدين ونحو اي اقرار المولى على عبده اقرار على
نفسه بحقيقته وانما حجر العبد عنه اي عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى

لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى
فلا يتحقق بدون رضاه فاذا قد رضي بسقوط حقه فاذنه فك الحجر الثابت بالرق
ودفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات اهلية التصرف كالنكاح اي
كملكه نكاح نفسه واذا امتنع نفاذه لحق المولى فاذا اذن له فيه ارتفع المانع فيتصرف
العبد الماذون باهليته كالكتابة لا انابة عن المولى حتى يكون نائبا في اكتسابه ينيابه
عنه كالمودع كان فيعي اي كما قال الشافعي لانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك
لان التصرف وسيلة اليه وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا
فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما
ليستفاد بملك الرقبة او التصرف وتظهر ثمرة الاختلاف فيما اشار اليه بقوله لو اذن المولى
له في نوع من التجارة كان له التصرف مطلقا اي في كل انواعها وتوقف بيع اي العبد
على كسبه كالمكاتب وانما يملك المولى حجره اي الماذون لا المكاتب لانه اي فك الحجر
في الماذون بلا عوض فلا يكون لازما كالهبة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة
كالبيع ثم هذا عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته
فلغى التقييد وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة
عنه كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصل ثم
للمشايخ في ثبوت ملك الرقبة في اكسابه للمولى طريقان احدهما تصرفه يفيد ثبوت
ملك اليد له وثبوت ملك الرقبة لمولاه ابتداء ثانيهما ان تصرفه يفيد ثبوت كليهما
ثم يستحق المولى ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم اهليته لها وكون المولى اقرب
الناس اليه لقيام ملكه فيه وعلى هذا مشى المصنف فقال وثبوت الملك للمولى
فيما اشتراه العبد ويصطاده ويتهبه لخلافته اي المولى عنه العبد لعدم اهليته
لملك رقبة ما اشتراه واصطاده واتهبه كالوارث مع المورث وكون ملك التصرف
لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليه اي الى ملك
التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود لجواز بعد [illegible]
لملك التصرف واذا كانت له اي للعبد ذمة وعبارة صح التزامه اي العبد فيها اي في
الذمة ووجب له اي للعبد طريق قضاء ما التزمه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب
في الذمة بلا اهلية واداة اي طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب
وكذا اي ثبوت ملك اليد للعبد وكون الرقبة متعلقا منه قال ابو حنيفة دينه
اي العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى كسبه لشغله بحاجته المتعلقة عليه ولخلفه
في قتل الحر به اي العبد فعنده اي الشافعي لا يقتل به قصاصا لابتنائه اي القتل قصاصا
على المساواة في الكرامات وهي منتفية بينهما اذ الحر نفيس من كل وجه والعبد ينقص
ومالك قلنا لا نم ابتناء القصاص عليها بل المناط فيه المساواة في عصمة الدم فقط
للاتفاق على اهدار اي التساوي في القصاص في العلم والجمال ومكارم الاخلاق
والشرف وهما اي الحر والعبد مستويان فيها اي عصمة الدم وينافي الرق مالكية منافع
البدن اجماعا الا ما استثني من الصوم والصلاة الا الجمعة بخلاف الحج فانه لم

يستلمه نظر الرق فبقيت منافعه على ملكه بالنص للمال فقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين
وقال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل
قال الزاد والراحلة قال الحاكم ايضا صحيح على شرط الشيخين والعبد لا مال له ثم اشتراط
الحرية للوجوب الاجماع والجهاد اي وبخلاف الجهاد ايضا فليس له القتال الا باذن مولاه او
اذن الشرع في عموم النفير ولا يستحق العبد اذا قاتل سهما نه اي استحقاق سهم من الغنيمة
للكرامة وهو ناقص فيها بل يستحق رضخا لا يبلغه اي السهم فعن عمير مولى ابي اللحم
اللحم شهدت خيبر مع سادتي فامر لي النبي صلى الله عليه وسلم بشيء من خرثي المتاع رواه
ابو داود والترمذي وصححه بخلاف استحقاق السلب بالقتل بقول الامام فساوى
العبد فيه الحر والولايات اي وينافي الرق الولايات المتعدية لانه بالقتل او بايجاب
الامام من قتل قتيلا فله سلبه فانه لا تفاوت فيه بين الحر والعبد لانه بالقتل او بايجاب
الامام فساوى العبد فيه الحر والولايات اي وينافي الرق الولايات المتعدية كولاية
القضا والشهادة والتزويج وغيرها لانها تبتني على القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره وصحة امان العبد الماذون في القتال الكافر الحربي لا استحقاقه
الرضخ في الغنيمة باذن الامام مولاه مخلفه في ملكه كما في سائر اكسابه فامانه ابطل
حقه اولا في الرضخ ثم يتعدى الى الكل اي كل الغازين فيلزم سقوط حقهم لان
الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كشهادته برؤية الهلال فوجب على الناس
الصوم بقوله لايجابه ذلك على نفسه اولا ثم يتعدى الى سائرهم وكذا روايته
الاحاديث الا انه فصار هذا ان اصل امانه لا ان امانه ولاية عليهم لما عرف من ان حكم
الشيء ما وضع الشيء له وحكم امانه اولا وبالذات انما هو ما ذكرنا بخلاف العبد المحجور
عن القتال لا امانة له عند ابي حنيفة وابي يوسف في احدى الروايتين عنه ومالك
في رواية سحنون لانه لا استحقاق له وقت الامان لانه ليس من اهل الشركة في الغنيمة
فلو صح امانه كان اسقاطا لحقهم اي الغازين في اموال الكفار وانفسهم اغتناما
واسترقاقا ابتدا فان قيل ينبغي ان يصح امانه كما هو قول ابي يوسف في رواية
ومحمد والائمة الثلاثة لاستحقاقه الرضخ اذا قاتل اجيب بالمنع واستحقاقه الرضخ
اذا قاتل بالقتال اي قاتل بغير اذن سيده لدفع الضرر عن المولى لانتفاء اشتغاله
بخدمته وقت القتال وربما يقتل فاذا فرغ سالما واصيب الغنيمة زال الضرر
فيثبت الاذن منه دلالة فلا شركة له في الغنيمة حال الامان فلا يكون فيه كالماذون
في القتال نعم ما في مصنف عبد الرزاق عن عمر رضي الله عنه العبد المسلم من
المسلمين وامانه امانهم يفيد اطلاقه صحة امان العبد مطلقا كما هو قول الجمهور
فلا ينافي الرق بدل ما ليس بمال لانه اي بدل صلة وهو لا يملك المال ثم فلا يجب عليه
دية في جنايته على غيره بالقتل خطا لان الدم ليس بمال وما يدخل على ان الواجب

في الجناية الخطا ضمان هو صلة في حق الجاني حتى كانه ليس له الا انه لا يملك
الا بالقبض ولا يجب فيه الزكاة الا بحول تجدد ولا تصح الكفالة به بخلاف بدل
المال الثابت في هذه الامور ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم لكن لما لم يهدر الدم
صارت رقبته جزاء اي قائمة مقام الارش حتى لا تكون الا مستحقا على العبد لا يصير
الدم هدرا الا ان يختار المولى فداه فيلزمه اي الفدا المولى دينا في ذمته فلا يبطل
اختيار الفدا الفدا بالافلاس حتى انه لا يعود تعلق حق ولي الجناية في رقبة العبد
اذا لم يكن للمولى ما يؤدي به عنده اي ابي حنيفة فلا يجب به على المولى الدفع للعبد
الى ولي الجناية بل هو عبده لا سبيل لغيره عليه وعندهما اختياره اي المولى الفدا
كالحوالة كانه اي العبد احال على مولاه بالارش لان الاصل ان يكون الجاني هو المدفوع
الى جنايته كما في العمد وصير الى الارش في الخطا اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان
اختيار الفدا من الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الارش لولي الجناية
عاد حقه في الدفع الذي هو الاصل كما في الحوالة الحقيقية واجيب بمنع ان الاصل
في الجناية الخطا ذلك بل الارش هو الاصل الثابت فيها بالنص وهو قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وصير
الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى
الفدا فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وقيل هذا فرع اختلافهم
في التفليس فعنده لما لم يكن معتبرا كان هذا التصرف من المولى لحق بالاحق الاولياء
الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان معتبرا وكان المال في ذمته تاويا كان هذا الاختيار
من المولى ابطالا ولا يقال قد تجب على العبد ضمان مال بما ليس بمال فان المهر تجب في
ذمته بمقابلة ملك النكاح او منفعة البضع لانا نقول ليس كذلك ووجب المهر
ليس ضمانا اذ لا تلف ولا صلة بل تجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنفعة
واما المرض وعنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص ومنها
هيئة غير طبيعية في بدن الانسان تنسبها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة ولبسط الكلام فيه يعرف في فنه فلا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه
له وعليه سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة اذ لا خلل في الذمة والعقل
والنطق فصح منه سائر ما يتعلق بالعبارة من نكاح وطلاق وبيع وشرا وغيرها
لكنه اي المرض لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه على قدر المكنة حتى شرع له
الصلاة قاعدا اذا عجز عن القيام ومضطجعا اذا عجز عنها ولما كان علة الخلافة
للوارث والغريم في مال الميت لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
فيه والذمة تخرب به فيصير المال الذي هو محل قضا الدين مشغولا بالدين فيخلفه
الغريم في المال وهو اي المرض سببه اي الموت لما فيه من ترادف الالام وضعف القوى
المفضي الى مفارقة الروح الجسد كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم بماله
في الحال فكان المرض سببا للحجر في الكل اي كل المال للغريم ان كان الدين مستغرقا وفي الثلثين

في الورثة اذا اتصل به في الحال ولو كان المرض سبب الحجر في الكل اي كل المال للغريم ان كان
الدين مستغرقا وفي الثلثين في الورثة اي المرض الموت حال كون الحجر مستندا الي اوله
اي المرض اذ الحكم يستند الي اول السبب بخلاف ما لم يتعلقا اي حق الغريم وحق الوارث
به كالنكاح بمهر المثل فتحاصص الزوجة المستغرقين اي الذين استغرقت ديونهم التركة
بقدر مهرها وكالنفقة واجرة الطبيب ونحوها مما يتعلق حاجة الميت به وما زاد على
الدين في حق الغريم وعلى ثلثي ما بقي بعد وفاء الدين ان كان على ثلثي الجميع ان لم يكن ثم
لما لم يعلم كونه سببا للحجر قبل اتصال الموت به وكان الاصل هو الاطلاق لم يثبت الحجر به بالشك
فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال لصدوره
من اهله مضافا الي محله عن ولاية شرعية وانتفاء العلم بالمانع في الحال لعدم العلم في
الحال باتصال الموت به ثم يفسخ ذلك التصرف ان احتيج الي ذلك اي فسخه بان مات لما قدمنا
من ان الحجر يستند الي اول المرض اذا اتصل به الموت فيظهر ان تصرفه تصرف محجور عليه
وما لا يحتمله اي وكل تصرف واقع من المريض لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق غريم
بان يعتق المريض المستغرق دينه تركته عبدا منها او الواقع على حق وارث كاعتاق
تزيد قيمته على الثلث يصير العتق كالمعتق بالموت اي كالتدبير حتى كان عبدا في شهادته
وسائر احكامه ما دام مولاه مريضا واذا مات ولا ينقض ويسعى العبد للغريم في كله اي
مقدار قيمته ان كان على الميت دين مستغرق او يسعى في ثلثيه للوارث ان لم يكن عليه دين ولا
مال له سواه ولم يجز الوارث او اقل كالسدس اذا اسلوا العبد النصف اي نصف التركة
ولم يجز الوارث وان كان في المال وفا بالدين ان كان خرج من الثلث نفذ في الحال لعدم حق
الغير به بخلاف اعتاق الراهن اي العبد الرهن ينفذ عتقه للحال مع تعلق حق المرتهن
به لان حق المرتهن في اليد لا الرقبة فلا يلاقيه اي العتق حقه قصدا وحق الغريم والوارث
في الملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتني عليها لا على ملك اليد وكذا صح اعتاق الآبق مع
زوال اليد عنه لبقاء الملك فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد لعدم تعذر
اخذ حق الرهن وهو الدين ان كان حالا او قيمة الرهن ان كان مؤجلا وان كان الراهن
فقيرا سعى العبد للمرتهن في الاقل من قيمته ومن الدين لتعذر الحق من الراهن فيؤخذ
ممن حصلت له فائدة العتق لان الخراج بالضمان ثم انما سعى في الاقل منهما لان الدين
ان كان اقل فالحاجة تندفع به وان كانت اقل فالحاجة القيمة اقل وانما حصل له هذا
القدر ويرجع العبد على مولاه بعد غناه بما اداه لانه اضطر الي قضاء دينه بحكم الشرع
فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق كالمكاتب
والاول كالمدبر كما ذكرنا فلا تقبل شهادته قبل السعاية وقد ادمجوا اي ادرج ابو حنيفة
في الكلام في احكام هذه الافة المعارضة فرعا محضا وهو لما بطلت الوصية للوارث
بالسنة كما سياتي في النسخ بطلت من جهة كونها وصية صورة عند ابي حنيفة وان لم تكن
وصية معنى حتى لو باع المريض عينا بمثل قيمته فصاعدا منه اي الوارث لا يجوز لتعلق
حق كلهم اي الورثة بالعين كما بالمعنى حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا من التركة

لنفسه

لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة والناس لهم
مقاصد في صور الاشياء مع قطع النظر عن معانيها فكان ايثار البعض بعين منها
بيعا منه ايصاله به صورة لا معنى لكونه مقابلا بالعوض خلافا لهما بخلاف بيعه من
اجنبي حيث يجوز اتفاقا اذ لا حجر على المريض في التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلث
فلم يتم تعليلهما بانه ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حقهم وهو المالية كما لو باع من
الاجنبي ومعنى اي وبطلت من جهة كونها وصية معنى وان لم يكن وصية صورة بان
يقر لاحدهم بمال لسلامة المال له بلا عوض وانتفاء الصورة ظاهر وشبهة اي وبطلت
من جهة كونها وصية من حيث الشبهة بان باع الوارث الجيد من الاموال الربوية
برديء منها محاسن للبيع كالفضة الجيدة بالفضة الردية لتقوم الجيد في التهمة كما في
بيع الولي مال الصبي كذلك اي الجيد منها بالرديء المحاسن للجيد من نفسه فكان
فيه شبهة الوصية بالجودة لان عدوله عن خلاف الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة
الجودة اليها فانها غير متقومة عند المقابلة بالجنس فتقومت في حقه دفعا للضرر عن
الباقين في البيع من الوارث وعن الصغار في بيع الولي من نفسه الا ترى
ان المريض لو باع الجيد بالرديء من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن
الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا منه بمثل القيمة وكذا اي ولبطلان الوصية
شبهة لم يصح اقراره اي المريض باستيفاء دينه من الوارث فان لزمه اي الدين
الوارث في المرض وهو حالة التهمة والحاصل ان الاقرار باستيفاء في المرض كالاقرار
بالدين لانه يصادف محلا مشتغلا بحق الورثة فلا يجوز مطلقا وعن ابي يوسف انه
اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في
الصحة استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفائه منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق
بمرضه الا يرى انه لو كان على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء
الصحة واجيب بما تقدم بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع لحق غرماء
الصحة وهو عند المرض لا يتعلق بالدين بل بما يمكن استيفاء دينهم منه فلم يصادف
اقراره محلا تعلق حقهم به واما الحيض وهو على ما سماه حينئذ دم من الرحم لا لولادة
وحدث مانعية شرعية بسبب الدم المذكور او الولادة عما اشترط فيه الطهارة الخ فلا
يسقط ان اهلية الوجوب والاداء لانهما لا يخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن الا
انه ثبت ان الطهارة عنهما شرط اداء الصلاة بالسنة كما في صحيح البخاري ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن
بلى قال فذلك من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك
من نقصان دينها وبالاجماع على وفق القياس لكونهما من الانجاس او الاحداث والطهارة
منها شرط لها وشرط الصوم على خلافه اي القياس لتأديه مع النجاسة والحدث الصغير
والكبير بلا خلاف بين الائمة الاربعة ثم انتفى وجوب قضاء الصلاة عليها للحرج
لدخولها في حد الكثرة لان اقل مدة الحيض عند اصحابنا ثلاثة ايام بلياليها واوسطها

واكثر الثالث كما عند ابي يوسف ومدة النفاس في العادة مدة الحيض والحرج ومدفوع
شرعا دون الصوم فانه لم ينتف وجوب قضايه عليها لعدم الحرج لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس يندر فيه كما مر في الفصل الذي قبل هذا من قوله ولعدم حكم
الوجوب من الادا لم تجب الصلاة على الحايض لانتفاء الادا شرعا والقضا للحرج والتكليف
للرحمة والحرج طريق الترك فلم يتعلق ابتدا لها فيه فضلا بخلاف الصوم فثبت لغاية
القضا وعدم الحرج ويشهد لهما ما في الصحيحين عن عايشه قالت كان يصيبنا ذلك
يعني الحيض فنومر بقضا الصوم ولا نومر بقضا الصلاة وعليها اجماع الايمه
ثم بقي ان يقال ما انتفى وجوب ادا الصوم عليها في حالتي الحيض والنفاس اولا
فيه خلاف بين ال[illegible] فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر الفقها لتحقق الاهلية مع
والسبب وهو شهود الشهر ولانه تجب عليها القضا بقدر ما فاتها فكان الماتي به بدلا
عن الفايت وقيل لا يجب وذكر متاخرانه انه الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو
الطهارة وشهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضا يتوقف
على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الادا والالما وجب
قضا الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الادا في حقه هذا على
ان وجوب القضا بما به وجب الادا واما على انه بسبب جديد فالظاهر اذ لا يستدعي
وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الادا واورد يلزم على هذا ان لا يسمى
قضا لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسميه
فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضا لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد
سبب وجوبه ولم يجب لمانع ولا جرم ان قال المصنف والانتفا اقيس بل هو الوجه
الذي لا معدل عنه لان الادا حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا
به للتنافي بينهما ومن هنا والله اعلم قال السبكي الخلف لفظي لان ترك الصوم حالة
العذر جايز اتفاقا والقضا بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فايدة
الخلاف بينهما كما في الذخاير فيما اذا قلنا يجب التعرض للادا والقضا في النيه
فان قلنا بوجوبه عليها نوت القضا والا نوت القضا فانه وقت توجه الخطاب
والله سبحانه وتعالى اعلم واما الموت وعزي الى اهل السنه انه صفة وجوديه
مضادة للحياة كما هو ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة ولي عما من شانه وان
الخلق في الايه بمعنى التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فنا صرف وانما هو انقطاع
تعلق الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار فيسقط به
اي الميت الاحكام الاخرويه وهذا هو الصواب كما في عامة الكتب الدنيويه
التكليفيه كالزكاة والصوم والحج وغيرها لان التكليف يعتمد القدره ولا عجز
فوق العجز بالموت الا الاثم بسبب تقصيره في فعله حال حياته فانه من احكام الاخرة
والميت ملحق بالاحيا فيها وما شرع عليه اي الميت لحاجة غيره فان كان ذلك المشروع
حقا متعلقا بعين يبقى ذلك الحق في تلك العين ببقايها اي تلك العين كالامانات

والودايع

والودايع والغصوب لان المقصود حصوله اي ذلك الشيء المعين لصاحبه
لا الفعل وكذا اي يكون المقصود في حق العبد حصول الشيء المعين الذي هو متعلق
حقه لو ظفر به اي بذلك الشيء صاحبه كان له اخذه بخلاف العبادات فان المقصود
التكليف بها فعلها عن اختيار وقد فات الاختيار بالموت فلا يبقى التكليف بها
بعد الموت وكذا اي وكون المقصود من العبادات هذا لو ظفر الفقير بمال الزكاة
ليس له اخذه ولا تسقط الزكاة عن مالكه به اي باخذ المذكور لانتفا المقصود وان
كان ذلك المشروع دينا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت فوقه اي فوق ضعفها
بالرق فانه يرجى زواله بالاعتاق غالبا لانه مندوب اليه والموت لا يرجى زواله
عادة بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان الموت محل
الاستيفا الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة الى ذمة في المطالبه فان لم يكن مال بان مات مفلسا ولا كفيل به قبل
الموت لم تصح الكفالة به اي بما على الميت لانتقاله اي ما على الميت وغير خاف ان الاولى
لسقوطه عن ذمته به اي الموت لخروجها به عن ان تكون محلا له في احكام الدنيا
عنده اي ابي حنيفه لانها اي الكفالة التزام المطالبة بما يطالب به الاصيل لا تحويل
الدين عن الاصيل الى الكفيل ولا مطالبة للاصيل فلا التزام اي فلا يصح التزامها
بخلاف العبد المحجور يقر بالدين يصح الكفالة به اي بذلك الدين لان ذمته قايمة
لكونه حيا مكلفا والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى في الحال فيطالب
في الحال بعتقها بعتقه فيطالب بعده فصح التزامها بالكفالة واذا صحت فيوخذ
الكفيل في الحال فان كان الاصيل غير مطالب به في الحال لان تاخرها عن الاصيل
لعذر يعدم في حق الكفيل كمن كفل دينا على مفلس حيث يوخذ به في الحال فان قيل
ضم مالية رقبته الى ذمته لاحتمال الدين يقتضي كونها غير كاملة والا لما احتاج اليه
كما في الحراجيب بالمنع وانما انضم اليها اي الذمة مالية الرقبة فيما ظهر والاولى
اذا ظهر الدين في حق المولى ليباع نظرا للغرما اي ليمكن استيفا الدين من ماليتها
التي حق المولى لا لان ذمته غير كاملة وتصح الكفالة المذكورة عندهما وبه قالت
الايمه الثلاثه بل عزاه ابن قدامه الى اكثر اهل العلم لانه بالموت لا يبرا الا انه لم يشرع
مبر الحقوق الواجبه وبطلانها وكذا اي كونه غير مبري منها يطالب بها في الاخرة
اجماعا وفي الدنيا اذا ظهر مال ولو تبرع احد عن الميت باداء الدين حل اخذه
ولو برية ذمته منه بالموت لم يحل اخذه والعجز عن المطالبه للميت فقدان المليه
لا يمنع صحتها اي الكفالة عنه به لكونه اي الاصيل معسرا ويدل عليه حديث
جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال
اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري
هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود
والنسائي والجواب عنه اي عن الحديث باحتماله اي قوله هما علي العدة بوفايها

وهواي اي كونه للعدة الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول بلا خلاف والظاهر
ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ عن جابر للحاكم
وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هل عليك وفي
مالك والميت منها بري فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا فيحمل على ان ابا قتادة
علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب في المبسوط وغيره بانها على تحتمل كلا من الانشا
الكفالة ولاقرار بكفالة سابقة على حد سوا وهي واقعة حال العموم لها فلا يستدل
به في خصوص محل النزاع قلت ـــــ ويشكل ما في لفظ عن جابر لاحمد باسناد حسن
فتحملها ابو قتادة فاتيناه فقال الدينارا ان علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد اوفى الله الغريم وبرى منها الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن
سلمة ابن الاكوع من حديث قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقالوا صل عليها
قال هل ترك شيا قالوا لا قال هل عليه دين قالوا ثلاثة دنانير قال صلوا على اخيكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصلى عليه وايضا فيحتمل كونه
عدة او اقرار الكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا
الكفيل به قال بالوفاء قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية
عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس ومن ثمة افتى بعض المشايخ والمطالبة في الاخرة راجعة
الى الاثم ولا يفتقر الى بقا الذمة فضلا عن قوتها وبظهور المال تقوت بل
كانت قوته حين عقدت الكفالة له قبل ان يظهر المال ولكن كانت قوتها خفية فلما
ظهر المال ظهر قوتها وهواي تقويها الشرط لصحة الكفالة عنها حتى لو تقوت
بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة اي بالدين اللاحق بان حفر بيرا على الطريق
فتلف به والوجه الظاهر بها اي بالبير لانها بموته ساعية حيوان بعد موته
اي الحافر فانه يثبت الدين مستندا الى وقت السبب الحفر الثابت حال قيام
الذمة الصالحة للوجوب في ذلك الوقت يعني الحياة والمستند يثبت اولا في الحال
ثم يستند ويلزمه اي ثبوته في الحال اعتبار قوتها حينئذ اي حين ثبوتها به
اي بالدين اللاحق وصحة التبرع لبقا الدين من جهة من له الدين وان كان ساقطا
في حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيتقدر السقوط بقدره اي
فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه لا في حق من له وان كان المشروع عليه
مشروعا بطريق الصلة للغير كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت
هذه الصلاة بالموت لان الموت فوق الرق في تاثير ضعف الذمة ولا صلة واجبة
معه اي الرق فكذا بعد الموت الا ان يوصي به اي بالمشروع صلة فيعتبر كغيره
اي غير هذا المشروع من المشروعات من الثلث لتصحيح الشارع ذلك منه نظرا له
واما ما شرع له اي للميت فيبقى عاله اي للميت اليه حاجة قدر ما يندفع الحاجة من
جهة كونها دينا او بقا له ووصية اي فتنفيذ الباقي من الثلث وجهازا او وتجهيزا

له بما يليق به بالمعروف ويقدم التجهيز عليها لانه اكد منها بالاجماع الا في دين عليه تعلق
بعين كالمرهون والمشترا قبل القبض والعبد الجاني فان في هذه الصور وامثالها
صاحب الحق لحق بالعين من تجهيزه لتاكد تعلق حقه بالعين وتقدم الدين على
الوصية بالاجماع وكذا اي لبقا ماله اليه حاجة كما فيما تقدم بقيت الكتابة بعد
الموت لحاجته اي المولى الى ثواب العتق ففي الكتب الستة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انما الولا لمن اعتق واقتصر على هذا لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة
في عود المكاتب الى الرق وبعد موت المكاتب عن وفاء للكتابة لحاجته اي المكاتب
الى المالكية للاموال التي عقد لها عقد الكتابة وحرية اولاده الموجودين في حاله
اي الكتابة ولدوا فيها واشتراهم فيها حاجته الى بقا بها لما فيه من فيل شرف الحرية
بدفع الرق الذي هو من اثار الكفر عنه وعن اولاده اولى من حاجة المولى ليعتق
المكاتب في اخر جزء حياته لان الارث يثبت من وقت الموت ولا بد من استناد المالكية
والعتق المقرر بها الى وقت الموت دون المملوكية الاداء فيقاوها اي الكتابة
كون سلامة الاكتساب قايمة وثبوت حرية الاولاد عند دفع ورثته اي المكاتب
مال الكتابة الى المولى وثبوت عتقه اي نفوذ العتق في المكاتب بشرط ذلك والوجه
كذا اي لعتقه ضمنا فلا يشترط له الاهلية كملك المغصوب لما ثبت شرعا الملك البدل
يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل
هالكا ومع بقا بها اي حاجة الميت الى المالكية فيما يختص به حاجته يثبت الارث
لوارثه منه بطريق الخلافة اي للميت اذ هو اي الارث خلافة لقرابته وزوجته واهل دينه
فيما يتركه اقامه من الشارع لهم في ذلك مقامه لكون انتفاعهم بملكه كانتفاعه
بنفسه به ولكونه اي الموت سببا للخلافة خالف التعليق للعتق به اي بالموت
على المعنى الاعم للتعليق من الاضافة والتعليق بالمعنى الاخص وهو تعليق الحكم
على ما هو على خطر الوقوع والمعنى الاعم الا هو تاخير الحكم عن زمان الايجاب
المانع منه وقيد مقترن به لفظا ومعنى غيره اي غير التعليق بالموت وهو التعليق
بغير زمان الايجاب المانع منه الموت فصح تعليق التمليك به اي بالموت وهواي
تعليقه به معنى الوصية لانها تمليك يضاف الى ما بعد الموت ولزم تعليق
التعليق به اي بالموت وهواي لزومه معنى التدبير المطلق وهو تعليق المولى
عتق مملوكه بمطلق موته قال المصنف انما قال فصح تعليق التمليك ولزم تعليق
التعليق للفرق بين الوصية بالمال لان التمليك يحتمل الفسخ فلم يجز بيعه اي المدبر
المطلق عند الحنفية والمالكية بل قال القاضي عياض هو قول كافة العلماء
والسلف من الحجازيين والكوفيين والشاميين خلافا للشافعي واحمد لانه اي
التدبير المطلق وبين ساير التعليقات بالموت بانه اي التدبير للتمليك اي تمليك
رقبته بعد الموت والاضافة للتمليك الى زمان زوال مالكيته لا تصح وصحة ساير
التعليقات بالموت ومنها التدبير فعلم اعتباره اي المعلق بالموت المدلول عليه بالعتق

سببا للحالة مع واذا كان حرسببا للعتق للحال وهواي العتق تصرف لا يقبل الفسخ
ثبت به اي ثابت حرحق العتق للسببية القايمه للحال وهواي حق العتق كحقيقته
كام الولد فانها استحقته بسبب الاستيلاد العتق للحال بالاتفاق الا في سقوط التقوم
فانها اي ام الولد غير متقومه عند ابي حنيفه لا تضمن بالغصب ولا بالاعتاق
احد الشريكين نصيبه منها بخلاف المدبر لما عرف في موضعه من الفروع وهوان
التقويم باحراز الماليه وهواصل في الامة والتمتع بها تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب
بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت
محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها وعندهما متقومه كالمدبر الا ان
المدبر يسعى للغرما والورثة وام الولد لا تسعى لانها مصروفه الي الاحكام الاصليه
وهي مقدمة عليهم والتدبير ليس من اصول حوايجه فيعتبر من الثلث والجواب عنه
ما تقدم انفا وكذا اي بقا المالكيه بعد الموت بقدر ما ينقضي به حاجة الميت
قلنا المراة تغسل زوجها لملكه اياها في العدة لان النكاح في حكم القايم ما انقضت
لانه لا يحمل الانتقال الي الورثة فيتوقف زواله علي انقضايها وحاجته اليها
في فان الغسل من الخدمة وهي الجملة من لوازمها وكيف لا وقد قالت عايشه
رضي الله عنها لو استقبلت من امري ما استدبرت لما غسل رسول الله صلى الله عليه
وسلم الا نساوه رواه ابو داود والحاكم وقال علي مسلم واما لا يصح لحاجته اي
الميت والقصاص فانه شرع لدرك الثار والتشفي والمحتاج اليه الورثة لا الميت
ثم الجناية نقتله وقعت علي حقهم لانتفاعهم بحياته بالاستيناس به والانتصار
به علي الاعدا وغير ذلك وحقه اي الميت ايضا بل اولي لانتفاعه بحياته اكثر من
انتفاعهم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتدا للورثه
القايمين مقامه خلافه عنه كما يثبت للموكل ابتدا عنه تصرف الوكيل بالبناء خلافه
عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للورثه فصح عفوه
رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بحسب الامكان
وهذا استحسان والقياس لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته لاسيما اسقاط
المورث فانه اسقاط الحق قبل الوجوب فكان القصاص ثابتا ابتدا للكل وعنه
اي كون القصاص يثبت للورثه ابتدا قالوا ابو حنيفة لا يورث القصاص
لان الارث موقوف علي الثبوت ثم النقل عنه الي الورثه وهو ليس كذلك فلا
ينتصب بعض الورثة خصما عن البقيه في طلب القصاص حتى تعاد بينة
الحاضر علي القضا عند حضور الغايب لان كلا منهم في حق القصاص كالمنفرد وليس
الثبوت في حق احدهم ثبوتا في حق الباقين وعندهما يورث القصاص لان خلفه
اي القصاص من المال موروث اجماعا ولا يخالف الخلف الاصل والجواب ان ثبوته
اي القصاص حقا لهم لعدم صلاحيته اي القصاص لحاجته اي الميت فاذا صار
القصاص مالا بالصلح او عفو البعض وهي اي المال يصلح لحوايجه اي الميت من التجهيز

وقضا

وقضا الدين وتنفيذ الوصية قال المانع وارتفعت العوارض فقلنا رجع الخلف
اليه وصار كانه الاصل بهذا القتل كالديه في الخطا لان الخلف يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل فثبت لورثته الفاضل عنها اي حوايجه خلافه لا اصالة والخلف
قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم والوضوء في اشتراط النية لان الماء
مطهر بنفسه والتراب لا وهذه تفاصيل احكام الدنيا وهي ستة واحكام الاخرة كلها وهي
اربعة ما يجب له علي الغير من حق راجع الي النفس او العرض او المال وما يجب للغير
عليه من حق وكذلك وما يلقاه من عقاب وما يلقاه من ثواب ثابتة في حقه والقبر
له فيما يرجع الي الاحيا من احكام الاخرة كالبطن للجنين فيما يرجع الي الاحيا من احكام
الاخرة كالبطن الدنيا وقد اخرج الترمذي وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما
القبر روضه من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وذكر الايمة من المتقدمين
والمتاخرين في احوال الفريقين من الاخبار والاثار ما فيه عبرة لاولي الابصار وكيف
والكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعه من الامة علي ثبوت ذلك عافانا الله
تعالى في الدارين من اسباب المهالك واخذ بنواصينا الي سلوك اسلم طريق والمسالك
الموصلة الي رضاه في الدنيا والاخرة انه سبحانه اهل التقوى واهل المغفرة النوع
الثاني في المكتسب من نفسه وغيره فمن الاولي اي المكتسبة من نفسه السكر وياتي
الكلام في حده وهو محرم اجماعا فان كان طريقه مباحا كسكر المضطر الي شرب الخمر
وهي التي من ما العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند ابي حنيفه ولم يشترطا
قذفه بالزبد لانتفاعه لغمه ودفع عطش والمكره علي شربها بقتله او قطع عضو
والحاصل من الادوية والبنج والدوا ما يكون فيه كيفية خارجه عن الاعتدال بها
تنفعل الطبيعة فيتصرف فيه ويحيل الي مشابهة المتغذي فيصير جزا منه وبعده لا
عما يتخلل والمثلث وهو الشي من ما العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء
وترك حتى اشتد اذا شرب منه ما دون السكر ونحوه لا بقصد السكر ولا اللهو ولطرب
بل الاستمرا والتقوي علي قيام الليل وصيام النهار او التداوي كما هو قول ابي
حنيفه وابي يوسف فيه ونحوه وكالاغما لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام
المرض لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق وان روي عنه اي وان روي عبد
العزيز الترمذي عن ابي حنيفه انه ان علم البنج وعمله او تاثيره في العقل
ثم اقدم علي اكله صح كل من طلاقه وعتاقه ولا فتوى خصوص هذه الرواية عنه صرح
بها وان كان طريقه محرما كمن محرم او مثلث اي تناول محرم ومنه شرب المثلث
علي قصد السكر واللهو والطرب فلا يبطل التكليف كما تقدم في مسيلة مانع التكليف
الحال فلزمه وتصح عبارته من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج
الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض لان العقل قايم وانما عرض فوات
فهم الخطاب بمعصيته فبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضا للعبادات
المشروع لها القضا اذا فاتته في حال السكر وان كان لا يصح اداوها منه حالتيذ وجعل

العنه في حكم الموجود زجرا لا انه يجب الكفاة مطلقا اي امكان المزوج او غيره
في تزويج الصغار في هذه الحالة ويحمل المثل على هذا ايضا لان اضراره بنفسه
لا يوجب اضرارها ويصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام بوجود احد ركنيه وكون
الاصل المطابقة للاعتقاد كالمكره اي كما صح اسلام المكره لان الاسلام يعلو ولا
يعلى كما رواه البخاري عن ابن عباس موقوفا عليه والدارقطني والطبراني والبيهقي
عن عمر موقوفا ولا دليل الرجوع وهو ان السكران كان يقارن الاسلام فلا اسلام
لا يقبل الرجوع لكونه رده وهي لا تصح منه كما قال لا ردته لعدم القصد لذكر كلمة
الكفر بدليل انه لا يذكر ذلك بعد الصحو فلم يوجد ركنها وهو تبدل الاعتقاد وصار
كالوحرت على لسان الصاحي خطاء وبالهزل اي وبكفره اذا تكلم بالكفر هزلا مع عدم
اعتقاده لما يقول للاستخفاف اي لانه صدر عنه قصد صحيح استخفافا بالدين
ولا استخفاف من السكران كما انه لا اعتقاد له لانما فرع اعتبار الادراك قايما به
لان الشارع اسقط اعتبار كونه قايما به بالنسبة الى خصوص هذا وان كان غير مفقود
رحمه لها بدليل ما عن علي رضي الله عنه قال صنع لنا عبد الرحمن ابن عوف طعاما
فدعانا وسقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلاة فقدموني فقرات
قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون قال فانزل الله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاه وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
قال الترمذي حسن صحيح غريب والحاكم صحيح الاسناد وفي رواية فحضرت
صلاة المغرب ثم هذا استحسان مقدم على القياس وهو صحة ردته لانه مخاطب كالصاحي
كما في ذهب اليه ابو يوسف ثم هذا كما قال المصنف في الحكم اما فيما بينه وبين الله
تعالى فان كان في الواقع معتقدا ان يتكلم به ذاكرا لمعناه كفر والا فلا ولو اقر بما
يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى التي هي حد وخالصة
لله تعالى لا يحد لان حاله يوجب رجوعه لانه لا يثبت على فهو محكوم بانه
لا يثبت عليه ويلزمه الحكم بعد ساعة بانه رجع عنه مع زيادة شبهة انه
يكذب على نفسه مجونا وتهتكا كما يقتضي حاله فيندرئ عنه لانه محض حق الله
تعالى على المسامحة نعم يضمن المسروق لانه حق العبد وهو لا يبطل بالرجوع فكيف
بدليله وانما لا يحتمله اي الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب
الحد من زنا او سرقة او قذف معاينة حد اذا صحا لتحصل الانزجار لان في الحال
لانه يعنيه ثم لقايل ان يقول الوجه اسقاط القصاص وغيرهما لان الاجزاء عن ذلك
ليس بحد او بدال حد بقوله حد يوجبه ولعل المراد حد اذا صحا لانه اذا لم يقبل
الاقرار بالقذف الرجوع لان فيه حق العبد فالقصاص وغيره من حقوق العباد
اولى بذلك ووجب الحد بمعاينة مباشرة سببه لانه لا ذلة لوجوده شاهده وحده
اي السكر اختلاط الكلام وهذيانه كما هو مطلقا قولهما وبه قال الايمة الثلاثة
قال المصنف والمراد ان يكون غالب كلامه هذيانا فان كان نصفه مستقيما فليس

بسكران فيكون حكمه حكم الصحاة في اقراره بالحدود وغير ذلك الا ان السكران في العرف
من اختلط بهزله فلا يستقر على شي واليه مال اكثر المشايخ واختاره للفتوى لان
المتعارف اذا كان بهذا فهذا يسمى سكرانا وتايد بقول علي رضي الله عنه واذا سكر هذا
رطه مالك والشافعي وزاد ابو حنيفة في السكر الموجب للحد انه لا يميز بين الاشيا
ولا يعرف الارض من السما اذ لو ميز بينها ففيه اي سكره نقصان وهو اي نقصانه
شبهة العدم اي عدم السكر وهو الصحو فيندرئ الحد به اي بهذا النقصان واما حد
السكر عنده في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى
لا يرتد بكلمة الكفر معه اي مع اختلاط الكلام فلا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب
الحد عنده قال المصنف وانما اختار الفتوى قولهما لضعف وجه قوله وذلك انه حيث
قال يوخذ في اسباب الحدود باقصاها فقد سلم ان السكر يتحقق قبل الحالة التي عينها
وانه يتفاوت راتبه وكل مرتبة حتى سكر والحد انما انيط في الدليل الذي اثبت حد
السكر بما يسمى سكرا لا بالمرتبة الاخيرة منه على ان الحالة التي ذكر قلما يصل اليها سكران
فيودي الى عدم الحد بالسكر هذا ولا يخفى ان اختلاط الكلام او عدم التمييز بين الاشيا
ليس نفس السكر وانما هو علامته وقد اختلف فيه فقيل معنى يزيل العقل عند
مباشرة سبب مزيل له ويلزمه ان يكون السكر جنونا وقيل غفلة تعرض لغلبة
السرور على العقل بمباشرة ما يوجبها قال الفاضل العالي فيخرج الغفلة التي لا توجب
السرور كالتي من شرب الافيون والبنج لانها من قبيل الجنون لا من السكر لكن لما كان
حكمها واحدا في الشرع لحقت به ولا يعرى عن نظر وفي التلويح وهي حالة تعرض للانسان
من امتلا دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فتتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة
والقبيحة انتهى ومعلوم انه لا حاجة الى قوله المميز الخ والله تعالى اعلم ومنها
اي المكتسبة من نفسه الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا ان لا يراد باللفظ ولا لته
المعنى الحقيقي ولا المجازي للفظ بل اريد به غيرهما وهو ما لا يصح ارادته منه
ضده الجد ان يراد باللفظ احدهما اي المعنى الحقيقي والمجازي له وما يقع الهزل
فيه من الاقسام انشاات وهذه اي الهازل بالمباشرة اي بالتكلم بصيغها لا بحكمها
لا بثبوت الاثر المترتب عليها الموضوعة له او اخبارات او اعتقادات لان ما يقع الهزل
فيه ان كان احداث حكم شرعي فانشا والا فان كان القصد منه بيان الواقع فاخبار
والا فاعتقاد والاول اي الانشا احداث الحكم الشرعي اي احداث تعلقه والا
فنفس الحكم الشرعي قديم كما تقدم والهزل فيه اما فيما يحتمل النقض واما فيما لا يحتمله
فاما فيما يحتمل النقض اي الفسخ والاقالة كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا
في اصله اي اي تجري المواضعة بين العاقدين قبل العقد على التكلم به اي لفظ العقد
غير مريدين حكمه اي العقد او يتواضعا على قدر العوض او يتواضعا على جنسه
اي العوض ففي الاول اي تواضعهما في اصله ان اتفقا بعده اي العقد على الاعراض
عنه اي العقد الى الجد بان قالا بعد البيع عن الهزل وعدنا بطريق الجد لزم البيع وبطل

الهزل يقصدها احد لانه قابل للرفع واذا كان العقد الصحيح يقبل الرفع بالاقاله
فهذا اولى صور الاتفاق او اتفقا على البنا للعقد عليه اي على التواضع فكمشرط
الخيار اي صار العقد كالعقد المشتمل على شرط الخيار لهما اي للعاقدين مؤبدا اذ رضينا
فيه بالمباشرة فقط اي لا بالحكم الذي هو الملك ايضا كما في الخيار المؤبد فيفسد
العقد فيه كما في الخيار المؤبد ولا يملك المبيع فيه بالقبض لعدم الرضا بالحكم كذا قال
صدر الشريعة وغيره وفي التلويح لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع
عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار
وان لم يوجد الرضا اذ الاختيار القصد الى الشي وارادته والرضا ايثاره واستحسانه
فالمكره على الشي يختاره ولا يرضاه ومن هنا قالوا المعاصي والقبايح بارادة الله
تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر بخلاف ما لو كان البيع فاسدا من
وجه غير هذا حيث يثبت الملك به بالقبض لوجود الرضا بالحكم فان نقضه اي العقد
الذي اتفقا على انه مبني على المواضعه احدهما اي العاقدين انتقض لان لكل
منهما النقض فينفرد به لا ان اجازه اي احدهما العقد دون الاخر فانه لا يجوز
بل يتوقف على اجازتهما جميعا لانه كخيار الشرط لهما فاجازة احدهما لا يبطل اختيار
الاخر لعدم ولايته عليه فان اجازاه اي العاقدين العقد جاز بعد الثلاثه
اي لشرط ان تكون اجازتهما في ثلاثة ايام عنده اي ابي حنيفه كما في الخيار المؤبد
عنده لارتفاع المفسد لا فيما بعدها لتقرر الفساد بمضيها ومطلقا عندهما اي وجاز
اذا اجازاه اي وقت ارادا ما لم يتحقق النقض عند ابي يوسف ومحمد كما في الخيار
المؤبد عندهما فهذه ثانيه صور الاتفاق لو اتفقا على انه لم يحضرهما اي لم يقع
بخاطرهما وقت العقد شي اي البنا على المواضعه والاعراض عنها وهذه ثالثه
صور الاتفاق او اختلفا في الاعراض عن المواضعه والبنا عليها فقال احدهما بنينا
العقد على المواضعه وقال الاخر بل اعرضنا عنها بالجد وهذه رابعة والحكم
فيها وفيما قبلها انه صح العقد عنده اي ابي حنيفه فيهما عملا بما هو الاصل
في العقد الشرعي وهو الصحه واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والجد هو الظاهر فيه وهو اي العمل بالاصل فيه اولى من اعتبار المواضعة
لانها عارض لم تتم دعوى مدعيها بالبيان فلا يكون القول قوله كما في خيار الشرط
ولم يصح العقد فيهما عندهما لعادة البنا اي لاعتبار بنائهما على المواضعه السابقه
وكيلا تلغو المواضعه السابقه ان يكون الاشتغال بها عبثا والمقصود منها
وهو صون المال عن المتغلب فهو اي البنا على المواضعه الظاهر ودفع بان
العقد الاخير وهو العقد من غير ان يحضرهما شي ناسخ للمواضعه السابقه
لخلوه عنها مع ان العاقدين ودينهما لا على ذلك ايضا ولم يعارضه ما يفسده
من التنصيص على الفاسد كما في صورة الاتفاق على البنا على الهزل وقال المصنف
ترجيحا لقولهما في هاتين الصورتين وقد يقال هو اي كون الاخر ناسخا للمواضعه

فرع الرضا به اذ مجرد صورة العقد لا يستلزمه اي رفع ما سبق الا باعتبار
اي الرضا به وفرضنا عدم ارادة شي في الصورة الثالثه فينصرف العقد الى موافقة
التواضع الاول وكون احدهما في الصورة الرابعه اعرض لا يوجب صحته اي العقد
اذ لا يقوم العقد الا برضاهما ولو قال احدهما اعرضنا عند العقد عن المواضعه
السابقه والاخر لم يحضرني شي وهذه صورة خامسه او بنى احدهما وقال الاخر
لم يحضرني شي وهذه صورة سادسه فعلى اصله اي ابي حنيفه يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وهما يجب على اصلهما ان يكونا
قايلين بانه كالبنا ترجيحا للمواضعه بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شي منهما
وفي التلويح وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شي فانه عند ابي
حنيفه بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البنا انتهى ـــــ وتعقب بانه لم يظهر
جهة الصحة على اصل ابي حنيفه فيما اذا بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شي فانه
ينبغي ان لا تصح على اصله لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد ولا يخفى ان
تمسكه اي ابي حنيفه بان الاصل في العقد الصحة وهما اي تمسكهما بان العادة
تحقق المواضعه السابقه هو فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبنا
واما اذا اتفقا على الاختلاف بان يقرا باعراض احدهما وبنا الاخر فلا قايل
بالصحة بل الاتفاق ح على بطلان العقد كما لا يخفى فليتنبه لذلك ومجموع صور
الاتفاق والاختلاف في اداه المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام ثمانيه
وسبعون فللاتفاق على اعراضهما او بناهما او ذهولهما او بنا احدهما واعراض
الاخر او بنا احدهما وذهوله اي الاخر او اعراض احدهما وذهول الاخر ستة
وللاختلاف دعوا احدهما اعراضهما وبناهما وذهولهما وبناوه مع اعراض
الاخر او بنايه مع ذهوله اي الاخر واعراضه مع بناء الاخر واعراضه مع ذهوله
اي الاخر وذهوله مع بنا الاخر وذهوله مع اعراضه اي الاخر تسعة وكل من
هذه التقادير التسعه تكون مع دعوى الاخر احدى الثمانيه الباقيه منها
واذا كان كذلك تمت صور الاختلاف بثنتين وسبعين حاصلة من ضرب
التسعه في الثمانيه وستة للاتفاق اي وستة اقسام الاتفاق تضم اليها فتبلغ ثمانيه
وسبعين قيل والحق ان يجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلاثين ان اراد
باحدهما غير معين واحدى وثمانين اذا اراد به معينا فصور الاتفاق تسع وصور
الاختلاف اثنان وسبعون وهي حاصلة من ضرب التسعه في الثمانيه فليتامل
واستخرج لكل من الاقسام ما يناسبه من الاحكام واما ان تواضعا في قدر العوض
بان تواضعا على البيع بالبيع والثمن الف اي وعلى ان الثمن الف فهنا ابو يوسف
ومحمد يعملان في التقادير الاربعه من الاتفاق على البنا وعلى الاعراض وعلى انه لم
يحضرهما شي منها والاختلاف في الاعراض والبنا بالمواضعه الا في اعراضهما عنها
فانهما يعملان بالاعراض فيصح العقد ويكون الثمن الفين وهذا ايضا رواية

محمد في الاملاء عن ابي حنيفة وهو اي ابو حنيفة في الاصح عنه يعمل بالعقد في قول
بصحته بالفين في الكل والفرق له اي لابي حنيفة بين البنا هنا وثمه اي فيما اذا كان
المواضعة في اصل العقد حيث قال بفساده في بنائهما كما قالا ان العمل بالمواضعة
هنا تجعل قبول احد الالفين شرطا لقبول البيع بالالف الاخر لان احد الالفين
غير داخل في العقد فيصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل
الترك في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد
لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحدهما فيفسد البيع لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط
رواه ابو حنيفة والحاصل انا في بين تصحيحه اي العقد كما هو مقتضى الجد فيه
واعتبار المواضعة في الثمن كما هو مقتضى الهزل فيه وقد تعينا ترجيحا للاصل
وهو المبيع لانه الاصل في البيع وهو حاجة فيه على الوصف وهو الثمن اذ هو وسيلة
الى المبيع لا مقصود ولا لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فينتفي الثاني
اي اعتبار المواضعة في اصل العقد اذا اتفقا على البنا عليها فانه لم يوجد فيها
ثمه معارض يمنع من العمل بها فوجب العمل بها اتفاقا واما ان يتواضعا في جنسه
اي الثمن بان يتفقا على اظهار العقد بماية دينار مثلا ويكون الثمن في الواقع الف درهم
فالعمل بالعقد اتفاقا في الكل سوا اتفقا على الاعراض وعلى البنا وعلى انه لم يحضرهما
شي منهما ومن الاختلاف في البنا والاعراض والفرق لهما بين الهزل في القدر والجنس
حيث قالا في القدر يعمل بالمواضعة في البنا وفي الجنس بالعقد فيه ان العمل بالمواضعة
مع الصحة غير ممكن هنا لان البيع يعدم لعدم تسمية بدل فيه اذ هي ركن فيه
واعتبار المواضعة بكون البدل الالف وليس الالف مذكورا في العقد بل المذكور فيه
مائة دينار وهي غير الثمن فلا يمكن اجتماع الصحة مع العمل بها فان قيل
ذلك لا يجتمع مع الصحة فلا يصح كما لو خيا المواضعة وان لم يتعين في الاصل فالجواب
ان العمل بالمواضعة ليس لتحقيق غرضهما منها وغرضهما منها في الاصل صيانة اذ لا يصح كيلا
يخرج المبيع عن ملكه وغرضهما منها في البدل ليس الا صحة العقد مع البدل المتفق
عليه فالعمل بالمواضعة بعد التصحيح وهو غير ممكن في الاصل الجنس على ما في الكتاب
ذكره المصنف رحمه الله بخلاف ما اذا اي المواضعة في القدر يمكن التصحيح مع اعتبارها
اي المواضعة فانعقد بالالف الكائن في ضمن الالفين اذ الالف موجودة في الالفين
فتكون مذكورة في العقد فتكون ثمنا ولما كان من وجه قول ابي حنيفة بالعمل
بالعقد مطلقا فيما اذا تواضعا في القدر اذ في العمل بالمواضعة لزوم شرط فاسد فيهم
فيما هو مقصود كما تقدم وهو محتاج عن الجواب عنه قيل فيه والهزل بالالف
الاخرى وان كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد لكنه شرط لا مطالب له من العباد لاتفاقهما
على عدم تمنيه فلا يطلبه واحد منهما وان ذكراه ولا غيرهما لانه اجنبي ولا يفسد
العقد به اذ كل شرط لا مطالب له من العباد غير مفسد لعدم افضائه الى المنازعة
كشرط ان لا يعلف الدابة قال صدر الشريعة لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا

وقع

وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب به للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضى لا يفيد الصحة كما لو رضي بالربا انتهى وايضا العمل بالمواضعة فيها لا يوجب
جعل قبول ما ليس بثمن شرط القبول ما هو ثمن كما تقدم فيوجب الفساد كما شرط
قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب
من العباد كمن جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة ثم اخذ في قسم قوله فاما فيما يحتمل
النقض فقال واما فيما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة
فما لا مال فيه كالطلاق والعتاق مجانا فيهما والعفو عن القصاص واليمين والنذر
فيصح كل من هذا النوع ويبطل الهزل لان الرضا بالسبب الذي هو ملزوم الحكم
شرعا فينعقد ولا يمنع الهزل من انعقاده وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي
والرد بالاقالة ثم بين المراد بالسبب بقوله اي العلة وسنذكره قريبا من السنة ما يوجب
وكذا اي كونه ملزوما للحكم لا يحتمل شرط الخيار لانه يفيد التراخي في الحكم عنه ولو
كان علة لاستمسكا في البيع بخيار الشرط والحاصل كما قال المصنف ان الطلاق المنجز
علة ملزومة حكمه فاذا اضيف صار سببا فقط وحقيقة السبب ما يفضي الى الحكم
افضا لا يستلزمه في الحال وما فيه المال تبعا كالنكاح فان المقصود الاصلي فيه من
الجانبين الحل للتوالد والمال شرع فيه لاظهار خطر المحل ولهذا يصح بدون ذكر المهر
ويتحمل في المهر من الجهالة ما لا يتحمل في غيره لكن كما قال المصنف ولا يخفى ان يكون النكاح
لا يحتمل الفسخ محل نظر فان التفريق بين الزوجين لعدم الكفاة ونقصان المهر
وخيار البلوغ وبردتها فسخ انتهى قلت ويكون ردتها فسخا نظر ايضا
عدم تمام ما قيل المراد بكون النكاح لا يحتمل الفسخ النكاح الصحيح النافذ اللازم
للاتفاق على ان ردتها فيها هذا انه فسخ فان تواضعا في اصله بان قال اريد
ان اتزوجك بالف هازلا عند الناس ولا يكون بيننا في الواقع نكاح ووافقته على ذلك
وحضر الشهود عند العقد لزم النكاح والعقد صحيحا قضا وديانة اتفقا على الاعراض
او البنا وانه لم يحضرهما شي او اختلفا في الاعراض والبنا لعدم تاثير الهزل فيه لكونه غير
محتمل للفسخ بعد تمامه وقد عرفت ما فيه فالاولى الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه احمد وقال الترمذي
حسن غريب وصححه الحاكم او اتفقا على البنا فالف المهر بالاتفاق لان الالف الاخر
ذكره هزلا ولا مانع من اعتبار الهزل فيه اذ المال لا يجب مع الهزل والفرق له اي لابي
حنيفة بينه اي الهزل بقدر المهر وبين الهزل بقدر الثمن في البيع حيث اعتبر
التسمية في الاتفاق على البنا في المواضعة على قدر البدل في البيع واعتبر المواضعة
في اعتبار التسمية كيلا يفسد المبيع فيفوت مقصودهما وهو الصحة الا النكاح اي بخلاف
النكاح بانه لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن اعتبار المواضعة فيه من غير لزوم فساد
فاعتبر وان اتفقا انه لم يحضرهما شي واختلفا جاز بالالف في رواية محمد عنه اي ابي
حنيفة بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف

البيع فان الثمن فيه وان كان وصفا تابعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركني البيع حتى فسد لمعنى في الثمن كجهالته فضلا عن عدمه اي ذكر الثمن
فلو ابي الثمن كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا كما تقدم فيلزم ما تقدم
وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو الاصح كما ذكر فخر الاسلام وغيره الفان كالبيع
لان كلا من المهر والثمن لا يثبت الا قصدا ونصا والعقد يمنع من الثبات على الهزل
فيجعل عندهما بالفين عقدا مبتدا عند اختلافهما لا بناء على المواضعة ذكره في كشف
المنار وهو قاصر على ما اذا اختلفا فلا ولى كما في الكشف الكبير وغيره لان نفي الفساد
الهدي بجانب الفساد واعتبار للجد الذي هو الاصل في الكلام فيشهد ما اذا لم يحضرهما
كما لتشمل ما اذا اختلفا او تواضعا في الجنس اي جنس المهر بان يذكرا في العلانية مائة دينار
ويكون المهر في الواقع الف درهم فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وهو مائة دينار
لبطلان المواضعة بالاعراض او توافقا على البنا فمهر المثل اجماعا لانه تزوج بلا
مهر اذ المسمى هزلا ولا يثبت المال به اي بالهزل كما تقدم او توافقا والمتواضع
عليه لم يذكر في العقد والتزوج بلا مهر يوجب مهر المثل بخلافهما اي المواضعة
في القدر لانه اي العقد بالمتواضع عليه كالالف مذكور ضمن المذكور في العقد
كالالفين كما تقدم او توافقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبنا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة الواجب مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى لان المهر
تابع فيجب العمل بالمواضعة على الهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة كالبيع اي
الثمن في البيع والواقع انه لا حاجة في صحة النكاح الى صحة المهر واذا وجب العمل
بالهزل بطلت التسمية فيلزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة الواجب
المسمى والمواضعة باطلة لان التسمية بالمهر في حكم الصحة كالبيع اي مثل الثمن
في ابتداء البيع كما تقدم بيانه فكما جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من
المواضعة في صورتي السكوت والاختلاف في المواضعة في مقدار الثمن ترجيحا لجانب
الصحة على الفساد فكذا في تسمية المهر لان الهزل يؤثر في تسميته بالافساد كما يؤثر في
اصل البيع وعندهما اي ابو يوسف ومحمد الواجب مهر المثل لترجحهما المواضعة
بالعادة فلا مهر مسمى لعدم الذكر في العقد وعدم ثبوت المال بالهزل وما فيه
المال مقصود بان لا يثبت المال بلا ذكر اي الحال كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد فهزلها اي هذه الاشيا في الاصل بان تواضعا على ان يطلقها بمال او
يعتقها على مال او يصالحه على مال عن دم العمد على وجه الهزل في الطلاق والعتق
والصلح او القدر بان طلقها على الفين او صالحه عن دم العمد على مائة دينار مع المواضعة
على ان الواجب الف درهم يلزم الطلاق والمال في الاعراض وعدم الحضور للاعراض
والبنا والاختلاف في الاعراض والبنا اتفاقا مع اختلاف في الترجيح ففي الاخير
اي عدم الحضور والاختلاف في الاعراض والبنا عنده اي ابي حنيفة للترجيح
العقد على المواضعة وذلك اي الترجيح عليها في الاختلاف بجعل القول للمدعي

الاعراض

الاعراض لان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم ما لم يوجد معارض ولم
يوجد فمدعي الاعراض وانما لم يذكر للاتفاق عليه حكما دليلا ولعدم تاثير الهزل
عندهما اي ابو يوسف ومحمد في صورها اي المواضعة الثلاث حتى لزما اي الطلاق
والمال في البنا على المواضعة ايضا عندهما لان المال وان لم يثبت بالهزل لكنه
تبع للطلاق لاستغنائه اي الطلاق عنه اي المال لولا القصد الى ذكره فاذا ثبت
المتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو الطلاق ثبت المتضمن على صيغة المفعول وهو
المال وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فان قيل لا يستقيم جعل المال
في هذا تبعا لانه سلف انه فيه مقصود على انه لو سلم انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر
فيه كما لا يؤثر في اصله فان المال تابع في النكاح والهزل لا يؤثر في النكاح وقد اثر
في المال حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا بالفين اجيب بمنع عدم الاستقامة وكيف لا
والتبعية اي تبعية المال للطلاق بهذا المعنى وهو كونه في الثبوت تبعا له اذ هو
بمنزلة الشرط والشروط اتباع على ما عرف لا ينافي المقصود به بالنظر الى العاقد
بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر لاختلاف الجهتين بخلاف تبعيته اي المال في النكاح
فبمعنى انه اي المال غير المقصود للعاقدين لان مقصدهما الحل لا المال وهذا المعنى
المراد من تبعية المال فيه لا ينافي الاصالة للمال من حيث ثبوته اي النكاح بلا
ذكره بل ومع نفيه اظهارا لخطر البضع والحاصل انه ليس بمقصود منه بل مقصود
فيه لاظهار شرف المقصود عليه فهو من جهة المقصود من العقد تبع وكذا من جهة
ثبوته فانه تبع لثبوت العقد لكن ثبوته عقيب مقصود لما ذكرنا فيؤثر فيه الهزل
كما في سائر الاموال وان لم يؤثر في النكاح وفي شرح اصول فخر الاسلام للشيخ قوام الدين
الكاكي على ان الامام شمس الائمة ذكر في كتاب الاكراه في الملحمة انهما لو تواضعا
في النكاح على الف سرا ثم عقدا علانية بالفين كان النكاح جائزا بالف قال وكذا
الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا على هذا كان الطلاق على مال مثل
النكاح اذا الهزل في قدر البدل وعنده اي ابي حنيفة في البنا في الاوجه الثلاثة الهزل
باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه يتوقف الطلاق على مشيئتها اي اختيار
المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجد واسقاط الهزل كما يتوقف وقوعه في خيار
الشرط في الخلع من جانبها على اختيارها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط عنده لكنه
في الخلع غير مقدر بالثلاث بخلاف البيع لان الشرط في الخلع على وفاق القياس
لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق فيجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقييد
بمدة فلها النقض والاجازة مؤبدا واما في البيع فعلى خلاف القياس لانه من قبيل
الاثبات وتعليقه غير جائز لكن الجواز ثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر
عليه فقد ينبغي ان يكون الخيار في الخلع ايضا مقدرا بالثلاث لان ثبوته من جانبها
باعتبار معنى المعاوضة اجيب بانه انما يلزم ان لو كان المال فيه مقصودا لا تابعا
وهو هنا تابع في الثبوت للطلاق والاعتبار للمتبوع دون التابع فلا يتقدر بالثلاث

كذا في شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندي وغيره وقال المصنف موافقة للتلويح
لامكان العمل بالمواضعه بنا على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وهو
اي الشرط الفاسد ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف
على اختيارها قال المصنف وهذا الفرض انهما هزلا بالعقد او بنيا على المواضعه
ومعنى الهزل بالخلع ليس الا ان يجعل الطلاق متعلقا بجميع البدل مع قبولها فلا
يقع في الحال لما عرف ان الهازل مطلقا غير راض بالحكم فلا شك ان هذا شرط فاسد
لانه خلاف مقتضى العقد فهزلهما شرط فاسد فيما هزلا به لكن الخلع لا يبطل بالشروط
الفاسدة واذا لم يبطل الخلع يبقى موقوفا على اجازتها فيبقى ان يقال ينبغي انه
اذا بقي موقوفا ان يتوقف على اجازتهما لا على مشية احدهما لما اجمعوا عليه من ان
الهزل كشرط الخيار لهما ولا يوجد لكونه لاحدهما لانهما معا هازلان وكذا اذا بني
احدهما في البيع واعرض الاخر لا يصح العقد بالاتفاق على ما صورة المصنف اول البحث
من ان محل الخلاف ان يختلفا في دعوى البنا والاعراض لا اذا اختلفا في نفس والاعراض
فانه لا يصح بالاتفاق والجواب ـــــــ انه يجب كون ذلك في غير الخلع وما معه
وذلك لان الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار فاذا هزل هو به
فانما يكون هزله كشرط الخيار لها كانه قال انت طالق على الف على انك ما تختارين ثلثة
ايام فقالت قبلت فانه لا يقع عنده حتى تشا بعد هذا القبول او تمضي المدة وادل
ظهران وقوع الطلاق ولزوم المال اذا هزلا انما يتوقف على مشيتها ولم ار من ذكر
قيد الثلث في مشيتها ولم ار من ذكر صحة الثلثة هذا عنده وصرحوا بتقييده عنده في
اجازتها في الهزل باصل البيع انتهى ـــــــ بل صرح كثير منهم فخر الاسلام ينبغي
التقييد لمشيتها بالثلاث عنده في الخلع بخلاف البيع ووجه الفرق قد مناه ايضا
وكل من العتق والصلح عن دم العمد فيه اي في كل منها مثل ما في الطلاق من الحكم
والتفريع فليتامل واما تسليم الشفعة هزلا فقبل المواثبة وهو طلبها كما علم
بالبيع فهو كالسكوت مختارا يبطلها اذا اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلبها على
الفور وهي تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا
بالسكوت حكما وبعده اي طلب المواثبة سوا كان بعد طلب التقرير والاشهاد وهو
ان ينهض بعد طلب المواثبة فيشهد على البايع ان كان المبيع بيده او على المشتري
او عند العقار على طلبها كما عرف في موضعه او كان بعد طلب الخصومة والتملك
يبطل التسليم فتبقى الشفعة لانه اي تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى
الاجارة لكونه استيفا احد العوضين على ملكه ومن ثمه يملك الاب والوصي
تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة كما يملكان البيع والشراله فيتوقف
على الرضا بالحكم والهزل ينفيه اي الرضا بالحكم وكذا يبطل به اي بالهزل ابرا
المديون والكفيل لان فيه اي ابرا كل منهما معنى التمليك ويرتد بالرد فيوثر
فيه الهزل كخيار الشرط وكذا الاخبارات وهو الثاني من الاقسام الثلاثة

التي يتم فيها الانشا يبطل بالهزل سوا كانت الاخبارات اخبارات عما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح كما هو الاصح وان صرحوا بانه لا يحتمله او كانت اخبارات عما لا
يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما
نكاحا او بيعا في هذا لكذا او لغة فقط يقرب شرعا كالاقرار بان لزيد عليه كذا
لا يثبت شي منها هزلا لانه اي الخبر يعتمد صحة المخبر عنه اي تحقق الحكم الذي
صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه
الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل
الكذب كالاكراه حتى لو اجاز لان الاجازة انما تلحق منفعة احتمل الصحة والبطلان
والفرض ان لا يوجد هنا الطلاق ولا عتاق بخلاف ما لو طلق انسان زوجة غيره او
اعتق عبده غيره فانه امر متحقق فاذا اجاز الزوج او السيد طلقت وعتق وكذا
في الاعتقادات وهو الثالث وكان الاولى حذف كذا او الاقتصار على الثالث الاعتقاد
وهو لا يوثر فيه واما ثبوت الرده بالهزل اي بتكلم المسلم بالكافرة هزلا فيه اي فبسوتها
بالهزل نفسه للاستخفاف لان الهازل راض باجرا كلمة الكفر على لسانه والرضى بذلك
استخفاف بالدين وهو كفر بالنص قال تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب
قل اب الله واياته ورسوله كنتم تستهزون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وبالاجماع
لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا اذ لم يتبدل اعتقاده
ويلزم الاسلام اي حكم باسلام الكافر في احكام الدنيا ما لهزل به اي اذا تكلم
بكلمة الاسلام وتبرا من دينه هازلا ترجيحا لجانب الايمان اذ الاصل في الايمان مع
الانسان التصديق والاعتقاد كالاكراه عليه اي الاسلام فان المكره مطلقا عليه
اذا اسلم يحكم باسلامه عندنا لوجود ركنه منه بل الهازل اولى بذلك لان الهازل
راض بالتكلم بها والمكره غير راض بالتكلم بها وافقنا الشافعي على ذلك في
الحربي لا الذمي كما سيعرف في الاكراه ومن هذا يعرف وجه التقييد بقوله عندنا
ومنها اي المكتسبة من نفسه السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقها
خفة تبعث الانسان على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل ولم يعدل
والشرع كما قال بعضهم لان مقتضى العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القايمة
على وجوب اتباعه مع عدم اختلاله اي العقل لخروج الجنون والعته ولا ينافي
السفه اهلية الخطاب ولا اهلية الوجوب لانه لا يخل بمناطهما وهو العقل
وساير القوى الظاهرة والباطنة لان السفيه يكابر عقله بعمله على خلاف
مقتضاه فهو مخاطب بالاوامر والنواهي مطالب بالعمل بموجبها مثاب عليه
معاقب على مخالفته فلا ينافي شيا من الاحكام الشرعية لانه اذا كان اهلا
لوجوب حقوق الله تعالى كان اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى
فان حقوق الله اعظم الا انها لا تحتمل الا من هو كامل الحال والاهلية بخلاف حقوقهم
ومن ثمه وجب على الصبي نفقة الزوجات والاقارب والعشر والخراج ولم

يجب عليه الصلاة والقيام ونحوهما واجمعوا على منع ماله اي السفيه منه اول
بلوغه سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما ولا تعطوا
المبذرين اموالهم ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس
ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون
فيها القوامين عليها وعلقه اي ايتاء الاموال اليهم بايناس الرشد على وجه التنكير
المفيد للتعليل حيث قال فان انستم منهم رشدا اي اذا عرفتم ورايتم فيهم صلاحا
في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاعتبر ابو حنيفة مظنته اي
الرشد بلوغ سن الجدية اي كونه جدا للغير اعني خمسا وعشرين سنة اذ ادنى
مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة ثم يولد له في ستة اشهر فيصير هو جدا في خمس وعشرين
سنة وانما كانت هذه المدة مظنة بلوغ الرشد لانه لا بد من حصول رشد ما نظرا
الى دليله اي حصول الرشد له شرطا لوجوب الدفع له من مضي زمان التجربة اذ التجارب
لقاح العقول وهو اي حصول الرشد له شرطا لوجوب الدفع له من مضي زمان رشد ما
الشرط لتنكيره اي رشد في الاثبات في الاية فيتحقق بادنى ما ينطلق عليه الاسم
كما في الشروط المنكرة والظاهر ان من بلغ هذا السن لا ينفك عن الرشد الا نادرا
فاقيم مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام في الغالب
فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة لو لم يؤنس منه الرشد اولا وقالاه
اي ابا ماله على حقيقته اي الرشد وهو علقه اي السفيه بالرشد واختلفوا
في حجره اي السفيه بان يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للهزل اي التي يبطلها
الهزل وهي ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة واما الفعلية كالاتلافات والقولية
التي يبطلها الهزل وهي ما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق فالسفيه لا يمنع
نفاذها بالاتفاق فاثبتاه اي ابو يوسف ومحمد حجر السفيه عنها نظرا له لما فيه من
صيانة ماله بوجوبه اي النظر للمسلم من حيث انه مسلم لا سلامة وان كان فاسقا
بعصيانه ونظرا للمسلمين ايضا فانه باسرافه واتلافه يصير مظنة للديون ووجوب
النفقة عليه من بيت المال فيصير على نفسه وعلى المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم
عيالا ونفاه ابو حنيفة حجر السفيه عنها لانه اي السفيه لما كان مكابرا للعقل
في التبذير بغلبة الهوى مع العلم بقبحه وتاركا للواجب وهو مقتضى العقل
عن علم لم يستوجب النظر صاحبه لانه معصية ولما كان على هذا ان يقال من قبلهما
فينبغي ان يجيز ابو حنيفة الحجر عليه كما قلنا صاحب الكبيرة يستوجب العقوبة
والعفو عنه جائز دفعه بقوله ثم انما يحسن الحجر عليه ضررا فوقه اي هذا
الضرر لكنه يستلزم ذلك لانه من اهدار اهليته والحاقه بالجمادات فان الاهلية
نعمة اصلية بها يتصف بالادمية ويتميز على ساير الحيوانات وما يحصل له بالحجر من نعمة
اليد وهي ملك المال نعمة اصلية بها يتصف بالادمية ويتميز على ساير الحيوانات
وما يحصل له بالحجر من نعمة الزيادة لا تزول عنه بفواتها صفات الانسانية بل غايته

ان يفتقر ولا يجوز ابطال الاعلى لصون الادنى ولذا لا له الاجماع على اتباع اقراره باسباب
الحدود فلو لزم شرعا الحجر عليه في اقواله المتلفة للمال لزم بطريق اولى في
المتلفة لنفسه فان النفس اولى بالنظر من المال لان المال تابع لها وخلق لمصلحتها ووقاية
لها وخصوصا الاسباب الموجبة للعقوبات من الحدود والقصاص يندرئ بالشبهات
فحيث لم ينظر له في دفع ضرر النفس فاولى ان لا ينظر له في دفع ضرر المال ومع هذا
الاحب اي الى المصنف رحمه الله قولهما وبه قالت الائمة الثلاثة لان النص السابق ناص
على منع المال منه كيلا يتلفه قطعا واذا لم يحجر عليه اتلفه بقوله فلا يفيد
منع المال منه وابقاؤه دفعا وكان الاولى ودفعا للضرر العام لانه قد تلبس على المسلمين
انه غني بالتزيي بزي الاغنياء فيقرضه المسلمون اموالهم فيتلفها او غير ذلك
من الضرر العام بهم كما سلف وهو اي دفع الضرر العام واجب باثبات الضرر الخاص
فصار كالحجر على المكاري المفلس وهو الذي يتقبل الكراء ويوجر الدواب وليس له
ظهر يحمل عليه ولا مال يشتري به الدواب والطبيب الجاهل والمفتي الماجن وهو
الذي يعلم الناس الحيل كذا في طريقة علاء الدين العالم ولفظ جواهر زاده والمفتي
الجاهل لعموم الضرر من الاول في الاموال ومن الثاني في الابدان ومن الثالث في
الاديان الا ان في البدن انه ليس المراد من الحجر على هؤلاء حقيقة الحجر الذي هو المعنى
الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف الا ترى ان المفتي لو افتى بعد الحجر واصاب في الفتوى
جاز ولو اجاب قبله واخطأ لا يجوز وكذا الطبيب لو باع الادوية بعد الحجر نفذ بيعه
بل المراد به المنع الحسي بان يمنعوا من عملهم حسا لان المنع من ذلك من باب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واذا كان الحجر على السفيه للنظر له لزم ان يلحق في كل
صورة بالانظر في الاستيلاد يجعل كالمريض فيثبت نسب ولد امته اذا ادعاه
حتى كان حرا وكانت ام ولد واذا مات كانت حرة ولا يسعى لان توفير النظر بالحاقه
بالمصلح في حكم الاستيلاد لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا الحكم
بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته فانه يكون فيه كالصحيح يعتق من جميع
ماله ولا يسعى ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه وفي شراء ابنه وهو معروف
كالمكره اي بمنزلة شراء المكره فيفسد فيثبت له اي للسفيه الملك بالقبض
ويتعلق عليه حين قبضه ولا يلزم السفيه الثمن او القيمة في ماله جعلا له
اي للسفيه في هذا الحكم كالصبي لان توفير النظر في الحاقه به لما فيه من دفع
الضرر عنه فاذا لم يلزمه اي السفيه الثمن او القيمة وان ملكه بالقبض لان التزامه
احدهما بالعقد غير صحيح لما ذكرنا بل يسعى الابن في قيمته لم يسلم له اي السفيه
ايضا شيء من السعاية بل تكون السعاية كلها للبائع لان الغرم بالغنم كعكسه
اي كما ان الغنم بالغرم والحجر للنظر عندهما انواع للسفه بنفسه اي بنفس سبب
السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث بعد البلوغ بلا توقف
على قضاء عليه بالحجر كالصبا والجنون عند محمد وبه اي وبقضاء القاضي بحجر عنده

ابي يوسف لترد ده اي السفيه بين النظر بابقا ملكه اي السفيه وبين الضرر باهدار
عبارته فلا يترجح احدهما الا بالقضا علي ان العبث في التصرفات الذي هو علامة
السفه قد لا يكون للسفيه بل حيله لاستجلاب قلوب العالمين له فكان محتملا
فلا يثبت الا بالقضا بخلاف الصبا والجنون والعته ويكون الدين على المحجور عليه
حوف السفيه اي المواضعه لماله بيعا واقرارا في اصل التصرف او في قدر البدل
او في جنسه علي ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقه والهزل قد يكون مقارنا
وهي اخص فالقضا اي يتوقف الحجر عليه على قضا القاضي به اتفاقا بينهما اي ابي يو
ومحمد فانه للنظر له وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بلا طلب فلا يتصرف
المديون في ماله الا معهم اي الغرما فيما في يده وقت الحجر من المال لان الحجر عليه فيه
رعاية لحقهم اما فيما كسبه بعده اي الحجر من المال لان الحجر عليه فيه رعاية لحقهم اما فيما
كسبه بعده اي الحجر من المال فعموم فينفذ فيه تصرفه مع كل احد لعدم لحوق الحجر
له فيه لعدم تعلق حق الغرما به ويكون لامتناع المديون عن صرف ماله الي دينه
المستغرق له فيبيعه اي عنده بعد اسلامه اي عنده بنا علي ان الاصل ان من امتنع
من ايفا حق مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابه باب القاضي منابه فيه
خلافا لابي حنيفة والفتوي علي قولهما في هذا كما في الاختيار ومنها اي المكتسبه
من نفسه السفر وهو لغة قطع المسافه وشرعا في الروايات الظاهره عن اصحابنا
خروج عن محل الاقامة بقصد مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط من ذلك المحل وهو
لا ينافي اهلية الاحكام وجوبا واداء من العبادات وغيرها لبقاء القدرة الباطنة
والظاهرة بل جعل سببا للتخفيف لانه مظنة المشقة فشرعت رباعيته من المكتوبات
ركعتين ابدا لما تقدم وجهه في الرخصه ولما كان السفر اختياريا دون المرض وهو
من اسباب التخفيف فارقته الي سفر المرض في بعض الاحكام فالمرض اذا كان اي وجد
اول اليوم من ايام رمضان فترك من وجد في حقه المرخص الصوم ذلك اليوم فله
الترك او صام صبح بصيامه فاذا اراد الفطر بعد الشروع فيه فان كان المرخص المرض
حل الفطر او كان المرخص السفر فلا يحل له الفطر لان العذر في المرض مما لا دفع
له فيما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه العذر الداعي الي الافطار بان لا يبا فر الا انه
لا كفارة عليه لو افطر لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران صورة السفر بالفطر وان
وجد المرخص في اثنائه اي اليوم وقد شرع في صومه اذ لا بد له منه لعدم المرخص
لدح فان طرا العذر بعد الفطر ففي المرض حل الفطر لا في السفر لان بعروض المرض
تبين ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر
اختياري والمرض ضروري ولكنه لا يجب الكفارة لما ذكرنا وفي قلبه اي قطع قبل
العذر بعروض العذر لا يحل الافطار لعدم العذر عنده لكن لا كفارة اذا كان
الطاري المرض لانه سماوي يتبين به عدم الوجوب وتجب الكفارة في السفر لانه
باختياره وتقررت الكفارة قبله اي قبل السفر بافطار صوم واجب من غير اقران

شبهه

شبهه حتي لو كان السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر فيه سقطت
عنه ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفه كذا في الحانية ويختص ثبوت رخصه اي السفر
من قصر الرباعيه وقصر رمضان وغيرهما بالشروع فيه اي في السفر قبل تحققه اي السفر
لانه اي تحققه بامتداده اي السفر ثلاثه من الايام بلياليها وان كان القياس ان لا يثبت
الا بعد مضيها لان حكم العلة لا تثبت قبلها فمن الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله
صلي الله عليه وسلم الظهر بالمدينه اربعا والعصر بذي الحليفه ركعتين الي غير ذلك
غيرانه اي المسافر لو اقام اي نوى الاقامة قبلها اي قبل ثلاثة ايام صح مقامه ولزمه
احكام الاقامه ولو كان في المفازة لانه اي مقامه دفع له اي للسفر قبل تحققه
فيعود الاقامة الاولي وبعدها اي بعد ثلاثة ايام لا يصح مقامه الا فيما يصح فيه المقام
من مصر او قرية لانه اي المقام رفع بعد تحققه اي السفر وكانت نية الاقامة ابتدا
ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله والمفازة ليست بمحل
ثبات الاقامه ابدا فلا يصح نية الاقامة فيها ومن هنا يظهر ان الدفع اهل من الرفع ولا
يمنع سفر المعصيه من قطع طريق او غيره الرخصة عند اصحابنا وقالت الايمة الثلاثه
يمنع لوجهين احدهما ان الرخصه نعمه فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في
حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقه بزوال العقل لكونه معصية
ثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فانه جعل رخصه اكل الميتة
منوطة بالاضطرار حال كونه المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم
للمسلمين بقطع الطريق فيبقي في غير هذه الحالة علي اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك
في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع علي عدم الفصل ولاصحابنا اطلاق
نصوص الرخص كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او علي سفر فعدة من ايام اخر
وما في صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلاة علي لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات
وفي السفر ركعتين وما اخرج احمد وابن حبان وابن خزيمه وغيرهم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقت في المسح علي الخفين ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة
ولا نسلم ان فيه جعل المعصية سببا للرخص لانها اي المعصية ليست اياه اي السفر بل
هو منفصل عنها من كل وجه يوجد بدونه ويوجد بدونها والسبب هو السفر
نعم هي مجاورة له وذلك غير مانع من اعتباره شرعا كالصلاة في الارض المغصوبة
والمسح علي خف مغصوب بخلاف السبب المعصية كالسكر لشرب المسكر المحرم حيث
لا يصلح له شرعا فانه حدث عن معصية فلا تناط به الرخصه لان سببها لا بد ان يكون
مباحا والغرض انتفا الاباحة الشرعية فانت في الوجه الاول وقوله تعالى غير باغ
ولا عاد اي في الاكل لان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية
من تقدير فعله عاملا في الحال اي فمن اضطر فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيكون
البغي والعدا في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل
قدر الحاجة علي ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا مجاوز قدر ما

يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر
بالاستئثار عليه ولا عاد في سد الجوعة وقياس السفر في كونه مرخصا عليه اي اكل
الميتة المنوط بالاضطرار في اشتراط عصيان السفر كما في الاكل النازل يعارض اطلاق
نص اناطته اي ثبوت الرخص به اي بالسفر من غير تقييد بذلك كما اسلفنا بعضه
ويمنع تخصيصه اي نصه ابتداء به اي بالقياس كما تقدم في اخر الكلام في التخصيص
ولانه اي الترخص للمضطر لم ينط بالسفر اجماعا بل يباح للمقيم المضطر العاصي فياكل
مقيما عاصيا فانتفى الوجه الثاني والله سبحانه اعلم ومنها اي المكتسبة من نفسه الخطا
ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق
والرمي الى صيد فاصاب ادميا فان القصد بادخاله الما الفم ليس الى ولوجه وبالرمي
ليس الى الادمي والمواخذة به اي بالخطا جائزة عقلا عند اهل السنة خلافا
للمعتزلة لانها اي المواخذة بالجناية وهي لا تتحقق بدون القصد قلنا هي اي الجناية
عدم التثبت والاحتياط والذنوب كالسموم فكما ان تناولها يودي الى الهلاك وان
كان خطا فتعاطي الذنوب يفضي الى العقاب وان لم يكن عزيمة وكذا اي جوازها
عما به عقلا سيد الباري تعالى عدم المواخذة به ففي الكتاب العزيز ربنا لا تواخذنا
ان نسينا او اخطانا وانه لم لا يكن للدعا فايدة بل كانت المواخذة جوازا وصار الدعا
في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة وهو باطل لكنها سقطت ببركة النبي صلى
الله عليه وسلم فعن ابن عباس لما نزلت هذه الاية وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله قال دخل قلوبهم منها شي لم يدخل قلوبهم فقال النبي صلى الله
عليه وسلم قولوا سمعنا واطعنا قال فالقى الله الايمان في قلوبهم فانزل الله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا قال قد فعلت رواه مسلم ورواه الحاكم فقال صحيح الاسناد ولم
يخرجاه وعنه اي كون الخطا جناية كان من من نفسه غير انه تعالى جعله اي
الخطا عذرا في اسقاط حقه تعالى اذا اجتهد المخطي في ذلك ففي الصحيحين
عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا
حكم فاجتهد ثم اخطا فله اجر واحد وجعله شبهة دارئة في العقوبات فلا
يواخذ به فيما لو زفت اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته ولا قصاص
فيما لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله دون حقوق العباد فوجب ضمان
المتلفات خطا كما لو رمى الى شاة انسان على ظن انها صيد او اكل ماله على ظن انه
ملك نفسه لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا لا ينافيها
وصلح سببا للتخفيف في القتل فوجبت الدية على العاقلة في ثلاث سنين
ولكونه اي الخطا لا ينفك عن تقصير في التثبت وجب به ما فيه د بين العبادة
والعقوبة من الكفارة في قتل الخطا الا انها جزاء قاصر وهو صالح لتردده بين
الحظر والاباحة اذ اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه

محظور

محظور فكان قاصرا في معنى الجناية كما كانت قاصرة في معنى ويقع طلاقه بان اراد
ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق خلافا للشافعي وفي الوقف
على قصده حرج لانه امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فاقيم
تمييز البلوغ عن عقل مقامه اي مقام قصده نفيا للحرج كما في السفر المشقة بخلاف
النوم بانه اي عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافي اصل العمل بالعقل
لانه مانع عن استعمال نوره فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في
دركه فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اي القصد لانتفا الشرط ففارق عبارة
النائم عبارة المخطي وذكرنا في فتح القدير ان الوقوع لطلاق المخطي انما هو
في الحكم وقد يكون التعليل المذكور لهم في وقوع الطلاق مطلقا هو مقتضى هذا
الوجه وهو وقوع الطلاق في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امراته ولا باس
بذكر ما في فتح القدير اسعافا ففيه بعد ذكر ما في الخلاصة وطلاق الرجل الذي
اراد ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفي المنتقى قال ابو حنيفة لا يجوز الغلط
في الطلاق وهو ما اذا اراد ان يقول اسقني فسبق لسانه بالطلاق ولو كان بالعتاق
يدين وقال ابو يوسف لا يجوز الغلط فيهما والذي يظهر من الشرع انه لا يقع بلا قصد
لفظ الطلاق عند الله وقوله فيمن سبق لسانه واقع في القضا وقد يشير اليه
قوله ولو كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ
ثم قال فالحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده
او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لا يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه
شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال
تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر بامرين احدهما ان يحلف على امر يظنه كما قال مع
انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه في ظن المحلوف عليه والاخر ان يجري
على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة
لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشيا التي لم تقصد
وكيف ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ
ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم الخبير وهو القاضي وفي الحاوي معزوا للجامع
الاصغر ان اسدا سئل عمن اراد يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما
يقع الطلاق فقال في القضا تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا يطلق
واحدة منهما اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بالنية
والله سبحانه اعلم وكذا قالوا ينعقد بيعه اي المخطي بان اراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه بعتك هذا منك بالف وقبل الاخر وصدقه في ان البيع خطا منه
اذ لا يمكن اثباته الا بها بهذا الطريق بيعا فاسدا ولا رواية فيه عن اصحابنا ولكن
يجب هذا للاختيار في اصله اي لان هذا الكلام صدر عنه باختياره او لاقامة البلوغ
عن عقل مقام القصد وعدم الرضا فينعقد الاختيار في اصله ويفسد لعدم الرضا

حقيقته كبيع المكره فيملك البدل بالقبض واعترضه المصنف بانه ينبغي ان لا يكون
كالمكره بل كالهازل بل فوقه فقال والوجه انه اي المخطي فوق الهازل اذ لا قصد
للمخطي في خصوص اللفظ ولا حكمه فانه غير مختار ولا راض بالتكلم بخصوص
اللفظ ولا بحكمه بخلاف الهازل فانه مختار وراض بخصوص اللفظ غير راض بحكمه
فاقل الامر ان يجعل كالهازل فلا يملك المبيع بالقبض كالهازل والله تعالى اعلم
واما ما هو مكتسب من غيره فالاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه من قول او فعل
ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه وهو ملجي بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره
عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة لان حرمته كحرمة النفس بغلبة ظنه
والا اذا لم يغلب على ظنه بتفويت احدهما بل انه ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق
لا يكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار ان يجعله مستندا الى اختيار اخر لانه
يعدمه اصلا وحقيقة القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم
الرضا وغيره اي وغير ملجي لكونه الحمل على المكره عليه بضرب لا يفضي على تلف
عضو وحبس فانما يعدم الرضا خاصة لتمكنه اي المكره فلا يفسد اي هذا الاكراه
الاختيار واما تهديد بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم محرم
منه كاخته واخيه لان القرابة المتابدة بالحرمة بمنزلة الولاد فقياس واستحسان
في انه اكراه القياس انه ليس باكراه لانه يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه
اكراه لانه بحبسهم يلحق به من الحزن والهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فكان التهديد
في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس احد ثم قال المصنف والتعليل
يقتضي ان في قطع يد نحو ابنه او قتله في كونه اكراها قياس واستحسان
وهو اي الاكراه مطلقا اي ملجيا كان او غير ملجي لا ينافي اهلية الوجوب
على المكره للذمة اي القيام بالذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه
قد يفترض فعله كالاكراه بالقتل على الشرب للسكر ولو خمرا فياثم بتركه اي
تركه به عالما بسقوط حرمته كما سياتي لاباحته في حقه بقوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه والاقدام على المباح عند الاكراه فرض ويحرم كعلى قتل مسلم ظلما فيوجر
على الترك كعلى اجراء كلمة الكفر على لسانه لما سيعلم بخلاف المباح كالافطار
للمسافر في رمضان فانه لا يوجر على الترك بل ياثم لصيرورته فرضا بالاكراه
كما تقدم ولو قال سابقا كالاكراه بالقتل على الشرب والافطار لكان اولى فاستغني
عن هذا والحاصل انما اكره عليه فرض ومباح ورخصة وحرام ويوجر على الترك
في الحرام والرخصة وياثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق
الخطاب والمراد باباحته جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجر
وبالرخصة جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة ولهذا اسقط
الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يوجر

علا

علا بالعزيمة ولهذا اسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل
ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياثم فهي معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياثم فهي
معنى الفرض ولا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل ان يختار ما لا يرضاه كما تقدم بل
الفعل عنه اي الاكراه اختيار اخف المكروهين عند الفاعل من المكره به والمكره
وعليه ثم اصله ان فهي اي الامر الكلي الذي ينبني ان فيه عليه الاحكام في باب الاكراه
انه اي الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا بان يحل الشارع للفاعل الاقدام على الفعل
كما قال في قسمه الاتي بان لا يحل قطع الاكراه الحكم اي حكم المكره عليه عن فعل الفاعل
سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول يكون بقصد المعنى وصحة العمل باختيار
ليكون ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه وهو اي الاكراه يفسدهما اي القصد
والاختيار لانه يدل على ان المكره انما يتكلم الدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود
في قلبه فلا يكون معتبرا وايضا نسبة الفعل اليه اي الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به
وهو غير جائز لانه معصوم بحرم الحقوق وعصمته اي الفاعل تدفعه اي الضرر
عنه بدون رضاه لئلا يفوت حقه بلا اختيار ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل يقول ان
امكن نسبته اي الفعل الى الحامل وهو المكره بامكان ان يباشره الحامل بنفسه
وذلك في الافعال كعلى اتلاف المال نسب الفعل اليه اي الحامل ويكون هو
المواخذ به ويجعل الفاعل آلة للحامل والا لو لم يكن نسبته الى الحامل بطل ما
لكنه ولم يواخذ به احد كعلى الاقوال اقرار وبيع وغيرهما كما سيتضح قريبا ان
شا الله تعالى وان لم يكن الاكراه عذرا بان لا يحل للفاعل الاقدام على الفعل
كعلى القتل والزنا لا يقطعه اي الحكم عنه اي الفاعل فيقتص من المكره
الذي هو الفاعل بالقتل ويحد المكره الذي هو الزاني بالزنا فان قيل
يشكل هذا بالاقتصاص من الحامل ايضا اجيب لا وانما يقتص من الحامل ايضا
عنده بالتسبيب في قتله بالكراهة وهو كالمباشر في ايجاب القصاص اذا تعين
للقتل لان المقصود من شرعه الاحيا بسد باب القتل عدوانا والقتل بالاكراه شايع
من اهل الجواز فلو لم يجب القصاص على الملجي بفتح باب القتل وما كان من الاكراه
بحق لا يقطع نسبة الفعل عن الفاعل ايضا فصح اسلام الحربي وبيع المديون
القادر على وفا دينه ماله لا يفا وطلاق المولي على صيغة اسم الفاعل من
زوجته من الايلا بعد المدة مكرهين اي حال كون هولا الذين هم الحربي
اعلا الاسلام كما عد قايما في حق الاكراه زجرا له بخلاف اسلام الذمي بالاكراه
فانه لا يصح عنده لان اكراهه عليه غير جائز لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فلا
يمكن جعل اختياره قايما فلا يعتد به ولصحة اكراه كل من المديون والمولي على
الايفا والطلاق بعد المدة لكونه ظالما فالامتناع عن القيام بما هو حق عليه
وقيد بقوله بعد المدة لان اكراهه على الطلاق قبل مضيها باطل فلا يقع الطلاق
والاكراه بحبس مخلد وضرب مبرح اي شديد وقيل سواء عنده ايان فهي لا في

لحبس صنو الا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر بخلاف اتلاف المال واذهاب
الجاه فانه لا يكون اكراها واصل الحنفية اي الامر الكلي الذي تتفرع عليه الاحكام
في باب الاكراه عند ابي حنيفة واصحابه ان المكره عليه اما قول لا ينفسخ كالطلاق
والعتاق فينعقد كما ينعقد في الهزل بل اولى لانه مناف للاختيار والاكراه بنفسه
لا ينافيه مع الاقتصار على المكره اي الفاعل لانه لا يمكن ان تجعل الة للحامل فيه
الا ما اتلف من مال على نفسه باكراهه كالعتق فيجعل الفاعل الة للحامل في
اتلاف مالية العتيق لان الاتلاف يحتمل ذلك فيضمن الحامل للفاعل قيمة العبد
موسرا كان او معسرا لان هذا ضمان اتلاف فلا يختلف باليسار والاعسار ويثبت الولا
للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولا لغير من وجب
عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فانه يجب الضمان على الشهود والولا
للمشهود عليه لان الولا كالنسب ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة
مالكه ولا حق لاحد في ماله بخلاف ما لم يتلف كفعل قبول المال في الخلع اي كاكراه الزوجة
المدخول بها على ان يقبل من زوجها الخلع على مال اذ يقع الطلاق اذا قبلت ولا
يلزمها المال لان الاكراه قاصرا كان او كاملا يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا
والطلاق وغير مفتقر الى الرضى والتزام المال مفتقر اليه وقد انعدم بخلاف
اي الاكراه في الزوج بدونها على ان يجعلها على مال فقبلت غير مكرهة فانه يقع
الخلع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه ويلزمها المال لانها التزمته
طايعة بادا ما سلم لها من البينونة والا اي وان لم يكن قولا لا ينفسخ بل كان قولا
ينفسخ فسد كالبيع والاجارة لانه لا يمنع انعقاده لصدوره من اهله في محله ويمنع
نفاذه لان الرضا شرط النفاذ وقد فات به فانعقد فاسدا حتى لو اجاز بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما في البيع بشرط اجل
فاسد او خيار فاسد فانه اذا اسقط من له الخيار او الاجل ما شرط له قبل تقرره
جاز لزوال المفسد فكذا هنا واقراره بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله لدعوى المالية
وغيرها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به فيحكم به واذا كان بخلافه لم يترجح
فلم تعتبروا في الاقرار مكرها قامت قرينة عدم صدقه وعدم وجود المخبر به لان قيام
السيف على راسه وخوفه على تلف نفسه دليل على انه ما تكلم لدفع الضرر عن
نفسه لا لوجود المخبر به فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في
المومن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به
اجيب بان المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل وغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان
لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحق بالشك مع اقتصارها اي الاقارير عليه
اي المقر ايضا لعدم صلاحيته لكونه الة للمكره او فعل لا يحتمل كون الفاعل الة
للحامل عليه كالزنا واكل رمضان وشرب الخمر عليه اذ لا يتصور كون الشخص واطيا
بالة غيره او شاربا بفم غيره وما كان كذلك اقتصر حكمه عليه اي الفاعل ولزمه حكمه

حتى

حتى لو اكره صايم صايما على الاكل فسد صوم الاكل لا غير الا الحد فانه لا يجب على الفاعل
ايضا حتى لو اكرهه على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما ثم هذا من حيث امتناع نسبة
نفس الاكل والشرب الى الحامل متفق عليه في الروايات عن اصحابنا واما من حيث هما
اي الاكل والشرب اتلاف فاختلفت الروايات في لزومه الفاعل او الحامل ففي شرح
الطحاوي والخلاصة وغيرهما اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول لا الحامل وان
صلح الة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكراه على الاعتاق
حيث وجب الضمان على الحامل لان المالية تلفت بلا منفعة لان المحمول اكل طعام الحامل
باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ لا يمكنه الاكل بدونه فيصار قبضه
منقولا الى الحامل فكان قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له
بالاكل الا مال الفاعل المحمول اي الا اذا اكره الفاعل على اكل مال نفسه فاكله حال كونه
جايعا فلا رجوع له على الحامل لان المنفعة حصلت له ولم يصر اكلا طعام الحامل باذنه
اذ لا يمكن جعله غاصبا قبل الاكل لعدم ازالة يد المالك ما دام الطعام في فيه او في فمه
فصار اكلا طعام نفسه او شبعان فعلى الحامل قيمته لعدم انتفاعه اي الفاعل
به ذكره في المحيط ايضا والعقر على الفاعل بلا رجوع على الحامل كما ذكرنا اما لو تلفها
اي الموطوءة بالوطي ينبغي الضمان على الحامل وكذا انتفى حكم الفعل المكره عليه
على الفاعل ان احتمل كون الفاعل الة للحامل فيه ولزم الثيه اي الفاعل للحامل
لازم وهو تبدل محل الجناية المستلزمة لمخالفة المكره المستلزمة بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضاه الفاعل وهو فعل
معين فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها كاكراه المحرم محرما اخر على
قتل الصيد لانه اي الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل
الفاعل الة للحامل صار قتل الصيد جناية على احرام الحامل فلم يكن اتيا بما اكرهه
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم
فقط اذ الجزا يجب في هذه الصورة على كل من الفاعل والحامل اجيب بان الفعل
هنا قتل الصيد باليد والجزا المترتب على ذلك يقتصر على الفاعل ولزم الجزا عليه
اي الحامل معه اي الفاعل لانه اي الاكراه الحاصل للفاعل على قتل الصيد فوق
الدلالة اي دلالته على من يقتل الصيد وفيها يجب الجزا ففيه اولى فالجزا واجب
على كل منهما لانه جان على احرام نفسه فاما القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب
به الجزا وكالاكراه للغير على البيع والتسليم لملكه اقتصر التسليم على الفاعل والا
لو لم يقتصر عليه ونسب الى الحامل وجعل الفاعل الة تبدل محل التسليم عن التبعية
الى المغصوبية لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل
الاستيلا فيصير البيع والتسليم غصبا بخلاف نسبته اي التسليم الى البايع فانه
متمم للعقد فيملكه اي المشتري المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم انعقاده
ولا يلزم ذلك فلم يستبدل تبديل محل الجناية بتبديل ذات الفعل في الاولى واستلزم

ذلك فلم يستلزم تبديله تبديل ذات الفعل في الثاني وان احتمل كون الفاعل
آلة للحامل في الفعل المكره عليه لم تلزم النسبة بدل محل الجناية كفعل اتلاف المال
والنفس فيه في الملجي ينسب الفعل الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه كما ذهب
اليه بعض المشايخ فتلزمه اي الحامل ضمان المال في اكراهه الغير على اتلاف المال
والقصاص في اكراهه الغير على القتل العمد العدوان كما هو قول ابي حنيفة
ومحمد وقال زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وقال ابو يوسف
لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص
انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في حق كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم
في الاخير ولهما ان الانسان مجبول على حب الحياة فيتقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحياة
بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد الفاعل فيضاف الفعل الى الحامل
ويلزمه الكفارة والدية في الاكراه غيره على رمي صيد فاصاب انسانا عاقلة
الحامل وانما كان الفاعل آلة للحامل في هذه لانه عارض اختياره اي الفاعل اختيار
صحيح وهو اختيار الحامل فوجب ترجيحه باضافة الحكم اليه فصار المرجوح في
مقابلته كالعدم والتحق بالآلة التي لا اختيار لها فلم يلزمه شيء لان الحكم يلزم الفاعل
لا الآلة وكذا حرمان الارث ينسب الى الحامل لان الفاعل ما يصلح كونه آلة فيه للحامل
باعتبار تفويت المحل اما الاثم فالفاعل لا يصلح آلة فيه لانه لا يكتسب احد الاثم على دين
غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ يكون على دين الحامل
وتعويل باسم الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يكن جعله آلة فعليهما اي الحامل
والفاعل الاثم الحامل لحمله الفاعل على القتل فقد قصد به قتل نفس محرمة وايثار
الاخر وهو الفاعل حياته على من هو مثله في الحرمة وحقيقته موته باقي وسعه
من الحج الصالح لو فرق الزوج طاعة للمخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه
عن الاقدام عليه هذا في العمد وفي الخطأ لعدم تثبتها اي الحامل والفاعل وفي
غيره اي غير الاكراه الملجي على الفاعل لان اسناد الفعل الى الحامل انما كان لفساد
اختيار الفاعل وذلك لا يتحقق الا بالملجي فيضمن الفاعل بما اتلفه من مال غيره
في غيره ويقتص منه بقتل غيره عمدا عدوانا وكل الاقوال لا تحتمل اليه قابليتها
للحامل عليها لعدم قدرة الحامل في تطليق زوجة غيره واعتاق غيره عبده
اي غيره قالوا لامتناع التكلم بلسان غيره واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام
المرسل فمجاز اذ الغرض بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد لا يكون مشافهة
وقد يكون بواسطة وفي الطريقة المرعية لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه
ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه
تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره
آلة فالحامل قادر تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا

واعتبار

واعتبار الحلال الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد
الغير فلا يصلح ان يجعل الفاعل آلة له بخلاف الافعال فان منها ما لا يحتمل ومنها ما يحتمل
كما سلف هذا تقسيم المكره عليه باعتبار نسبته اي المكره عليه الى الحامل والمحمول
واما تقسيمه باعتبار حل اقدام المكره اي الفاعل وعدمه اي حل اقدامه فالمحرمات
اما حرمة لا يسقط ولا يرخص فيها كالقتل وجرح الغير لان ثبوت دليل الرخصة
خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه في استحقاق الصيانة عنهما سواء فلا
يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان ذلك لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم
العدم في حق اباحة قتل عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص لو ثبت بالاكراه
لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت
للتعارض وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا يرخص بالجرح واتلاف
طرف غيره لحماية نفسه عند الاكراه الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير
ليأكله كما لا يحل له ان يقتل بخلاف ما اذا اكره على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل
له لنقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند
التعارض لان الطرف وقاية نفسه ولانه في يده طرفه صيانة نفسه اذ في فوات
النفس فوات اليد ولا عكس فان قيل ينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير اذا
اكره عليه بالقتل صيانة لنفسه لالحاق الطرف بالمال اجيب بان الحاقه في حق صاحبه
فان الناس يبذلون المال صيانة لنفس العز لا الطرف ويبذل الانسان كلا منهما لصيانة
نفسه وزنا الرجل لانه اي زناه قتل معنى لولده لقطع النسب اما لانقطاعه
نسبه عنه اذ من لا نسب له كالميت واما لانه لا يجب نفقته عليه لعدم النسب ولا على
المرأة لعجزها فيهلك فان قيل يتم هذا في غير المزوجة اما فيها فلا لنسبة الى
صاحب الفراش فيه قد يتعذر وجوب نفقته عليه اجيب بان حكمة الحكم تراعى في الجنس لا في
كل فرد على ان صاحب الفراش قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا ويلاعن امرأته
وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وعلى هذا فتحقق ان الزنا اهلاك في صورته
مطلقا وفي اخرى قد وقد فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا مطلقا
اعتبارا للغالب ودفعا للعنت واورد حصول الولد غير معلوم وعلى تقدير
فالهلاك موهوم لقدرة الام على كسب يناسبها وهلاك المكره متيقن فلا يعارضه
ودفع بان الاعتبار في مثل هذه المواضع للاسباب الظاهرة لان المحقق وكون كل من
من الوطي سببا للعلوق ومن كونها عاجزة عن الانفاق ومن كونه هالكا عند عدم
الانفاق ظاهر وبعضها اظهر من بعض فيبني الحكم على هذه الظواهر على ان هلاك
المكره غير متيقن لاحتمال ان يمتنع منه المكره اذ ليس كل ما يخوف به واقع خصوصا
القتل الذي يتغير الطبع منه فلا يحلها اي المحرمات التي بحيث لا تسقط كقتل الغير
وجرحه وزنا الرجل الاكراه الملجي بحيث تسقط كحرمة الميتة والخمر والخنزير
فيبيحها اي الاكراه الملجي هذه الاشياء للاستثناء اي لانه تعالى استثنى عن تحريمها

الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى ان الحرمة لا يثبت فيها كالعقد فيبقى الاباحة الاصلية مضمونة والملجي نوع من الاضطرار ويثبت الاباحة في الاكراه الملجي بدلالة اي الاضطرار لما فيه من خوف فوات النفس او العضو اذ اختص الاضطرار بالمخمصة فياثم المكره لو اوقع القتل او قطع العضو بالامتناعه من تناول ذلك ان كان عالما بسقوطها اي الحرمة كما امتنع عن اكل الحرام من الميتة وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه لان دليل زوال الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما في الخطاب قبل الشهرة كالصلوة فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره في المبسوط ولا يحل اي الحرمات التي يجب ان تسقط كالميتة والخمر والخنزير بالاكراه غير الملجي بل يورث غير الملجي شبهة فلا حد للشرب معه استحسانا والقياس ان يجب لانه لا تاثير للاكراه بالحبس ونحوه في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو كان ملجيا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة تصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك بوطيها او يجب لا يسقط اي لا يحل متعلقها قط لكن رخصت مع بقاء الحرمة وح فاما متعلقه بحقه تعالى الذي لا يحتمل السقوط بحال كحرمة التكلم بكفر لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة تكفر اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او الذي يحتمله اي السقوط كترك الصلوة واخواتها من الصيام والزكاة والحج فان حرمة تركها ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن هذه العبادات حق من حقوق الله تعالى يحتمل للسقوط في الجملة بالاعذار فرخص تركها للملجي لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فلو صبر ولم يفعل ما اكره عليه حتى قتل فهو شهيد لان حقه تعالى لم يسقط بالاكراه او فيما فعل اظهارا لصلوة في الدين وبذل نفسه في طاعة رب العالمين ومنه اي هذا القسم زناها اي اذا اكرهت على الزنا كتمكينها من الزنا حرام لا يسقط حرمتها التي هي حقه تعالى المحتملة للرخصة لها مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي لعدم القطع لنسب ولدها من الزنا عنها بحال فلم يكن فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل واورد المراة وان لم يكن لها زوج لم يتمكن من تربية الولد وان كان فقد يغنيه فيفضي الى الهلاك ايضا واجيب بان الهلاك يضاف الى الرجل بالقاء نطفته في غير ملكه لا الى فعلها لانها محل والفعل يضاف الى الفاعل دون المحل بخلاف اكراه غير الملجي فيه اي في زناها فانه غير مرخص لها في ذلك لكن لا تحد المراة بالتمكن فيه ويحد هو اي الرجل معه اي الاكراه غير الملجي لان الملجي ليس رخصة كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة لا مع الملجي استحسانا لما رجع اليه ابو حنيفة وقال به والا فالقياس انه يحد مع الملجي

ايضا

ايضا كما هو قال به ابو حنيفة اولا وزفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار آلته وهو دليل الطواعية لانه لا يحصل مع الخوف بخلاف المراة فان تمكينها يتحقق مع خوفها والصحيح الاول لانه اي زناه مع الملجي لدفع قطع العضو وتلف العضو لا للشهوة ليزجر بالحد لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه فكان شبهة في اسقاطه وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا في الفحول المركبة في الرجال الا يرى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل على عدم الخوف واما متعلقه بحقوق العباد كحرمة اتلاف مال المسلم فان اتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة بترك حرمة مال المسلم لا يسقط حال لانها اي حرمة ماله حقه اي العبد واتلاف ماله ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها حقه المحتمل للرخصة بالملجي حتى لو اكرهه على اتلافه اكراها ملجيا رخص له فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس العبد او طرفه ولا تزول العصمة للمال في حق صاحبه بالاكراه لانها اي عصمته لحاجة مالكه اليه ولا تزول الحاجة بالاكراه الاخر فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة ولو صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض حتى قتل لا انه لما لم يكن في معنى العبادة من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين فقيد والحكم بالاستثنا فقالوا كان شهيدا ان شاء الله وبقي من المكتسبة الجهل يذكر في الاجتهاد ان شاء الله رب العالمين

الباب الثاني

من المقالة الثانية في احوال الموضوع في ادلة الاحكام الشرعية ادلة الاحكام الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحكم الاستقراء وقد يوجه بان الشرعي اما وحي او غيره والوحي اما متلو في الكتاب او غير متلو فهو السنة وغير الوحي اما قول كل الامة من عصر فهو الاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما واصل الينا عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن غيره والاول اما متلو وهو الكتاب او غيره متلو وهو السنة ويندرج فيها قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره والثاني اما واصل عن معصوم عن خطا وهو الاجماع او عن غير معصوم وهو القياس ومنع الحصر بقول الصحابي على قول الحنفية وشرع من قبلنا والاحتياط والاستصحاب والتعامل مردود بردها اي هذه الاربعة الاخيرة الى احدها اي الاربعة الاولى معنى كقول الصحابي فانه مردود الى السنة وشرع من قبلنا فانه مردود الى الكتاب اذا اقتصه الله تعالى من غير انكار والى السنة اذا اقتصه النبي صلى الله عليه وسلم كذلك والتعامل فانه مردود الى الاجماع وتحليلها في الاحتياط والاستصحاب كما سيأتي في خاتمة هذه المقالة ان شاء الله تعالى ومعنى الاضافة في ادلة الاحكام ان الاحكام النسب الخاصة النفسية بالطلب والتخيير

والاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس **ادلتها** اي السبب المذكور ولذلك
اي وبسبب كونها ادلة **سميت اصولا** لان الاصل ما يبتني عليه غيره والكلام
الشرعية مبنية على هذه الاربعة **وجعل بعضهم** اي الحنفية **القياس اصلا من وجه**
لاسناد الحكم اليه ظاهرا **فرعا من وجه لثبوت حجيته بالكتاب والسنة** واجماع
الصحابة كما يصرح به في موضعه **يوجب مثله** اي الاصالة من وجه والفرعية من وجه
في السنة لاسناد الحكم اليها ظاهرا وثبوت حجيتها بالكتاب **والاجماع** لاسناد الحكم
اليه ظاهرا وثبوت حجيته بالكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
المستنبط منها وقيل افرد بالذكر لان الاصل للفرعية فقط وهي اصل له ولعلم
الكلام وقيل لان الاصل فيه عدم القطع وفيها القطع **والاقرب** اي اختصاصه
بالذكر بالنسبة اليها **لاحتياجه كل حادثة الى احدها** لابتنائه على علة مستنبطة
من احدها وعدم احتياجها اليه **ولا يرد الاجماع على عدم لزوم المستند** له بان
يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كما هو قول شرذمة على هذا
وهو ظاهر على العدم افتقار الاجماع الى الكتاب والسنة ح ولزوم افتقار القياس
الى احدها **ولا يرد على لزومه** اي المستند له كما هو قول الجمهور عليه ايضا **لان**
المحتاج اليه اي الى المستند **قول كل** الافرادي **وليس** قول كل الافرادي **اجماعا**
بل هو اي الاجماع **كلها** اي الاقوال **المتوقف** قول **كل واحد ولا يحتاج المجموع الى**
مستند والا لو احتاج قد يثبت امرا زائدا لا يثبته المستند وهو قطعية الحكم ولا
يخفى على المتامل ان هذا اولى من الجواب بانه انما يحتاج الى المستند في تحققه
لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستند به لا يفتقر الى ملاحظة المستند والالتفات
اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد هذه الثلاثة
والعلة المستنبطة منه ثم الكلام فيها على الوجه الواقع عليه ترتيبها الذكري
تقديما للاقدام بالذات والشرف والاقدام فيقول **الكتاب هو القران تعريفا**
لفظيا فانهما مترادفان بناء على ان كلا منهما غلب في العرف العام على المجموع المعين
من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد ثم استعمال القران في هذا المعنى
اشهر من لفظ الكتاب واظهر **فهو اي القران اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر**
المتواتر فاللفظ شامل للقران وغيره من الكتب السماوية وغيرها مخرج للكلام
النفسي القائم بذاته تعالى والعربي يخرج لما سواه من الكتب السماوية والمنزل اي
على لسان جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر
اي للتفكر فيه فيعرف ما يريد اي ما يتبع ظاهره من التاويلات الصحيحة
والمعاني المستنبطة ويتعظ به ذوو العقول السليمة او يستحضرون به كالمركوز
في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل فان الكتب الالهية
لا يعرف الا من الشرع والارشاد الى ما لا يستقل به العقل ولعل التدبر لا يعلم الا
من الشرع والتذكر لما يستقل به كما ذكره القاضي البيضاوي في قوله تعالى كتاب انزلناه

اليك

اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب وهذا اقتباس منه مخرج لما سواه
من الالفاظ العربية وبعض الاحاديث الالهية المنسوبة الى الله تعالى التي لم
يسندها النبي صلى الله عليه وسلم لا الى الله تعالى التي على لسان جبريل كما في
الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انا عند ظن عبدي بي الحديث وما في صحيح
مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه عز وجل انه قال يا عبادي
اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا والمتواتر وسيعرف
معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما واي فعدة من ايام اخر متتابعات وبعض الاحاديث الالهية التي اسندها
النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى بلسان جبريل كالحديث الحسن الذي
اخرجه احمد وغيره ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اي البلاد اشر
فقال لا ادري حتى اسال فسال جبريل عن ذلك فقال لا ادري حتى اسال
ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال اني سالته عن ذلك فقال شر
البلاد الاسواق فلاجرم ان قال **تخرجه الاحاديث القدسية** اي الالهية ولم
يبين مخرجها لاختلاف نوعيها المذكورين على ان يقال يبقى اللفظ الذي
اسنده النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر
والتذكر وليس بقران داخلا في هذا التعريف فيحتاج الى مخرج والجواب
اما دخوله هذا او من وجه فرع وجوده ولا وجود له فلا اشكال **والاعجاز**
اي وثبوته له وهو انه يرتقي في بلاغته الى حد يخرج عن طوق البشر ويعجزهم
معارضته **تابع لا دم** عند بيان **لا يعارض خاصته منه لا يعد سورة** كما هو
ظاهر قول ابن الحاجب وغيره **ولا كل بعض نحو حرمت عليكم امهاتكم الاية** فانها
حد لاعجاز فيها **وهو اي القران مع جزئيته اللام** فيه اي في كونه مقترنا بها
لافادة التعريف العهدي **للمجموع** من الفاتحة الى اخر سورة الناس فلا يصدق
على ما دونه من اية وسورة **ولا معها** اي حرمة اللام له بان لا يكون مقترنا
بها تعريفه **لفظ الخ** اي عربي منزل للتدبر والتذكر متواتر **فيصدق على الاية**
كما هو ظاهر وهذا انسب بغرض الاصولي لانه يبحث عن الكتاب من حيث انه دليل
الحكم وذلك ابوابه لا مجموع القران **وهذا التعريف للقران القائم** اي باعتبار
كونه حجة قائمة على العباد في الاحكام التكليفية **و** تعريفه **بلا هذا الاعتبار**
اي كونه حجة عليهم فيها **كلامه تعالى العربي الكائن للانزال والعربي** اي كونه
عربيا **رجع ابو حنيفة عن الصحة** اي صحة الصلاة **للقادر على العربية**
بالفارسية لان المامور قراءة مسمى القران لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران
وما في الخادم المختصر فيه القران عربي رواه نوح ابن مريم وعلي ابن الجعد عنه
وعليه الفتوى حتى قال الامام ابي بكر محمد ابن الفضل لم تعمد ذلك فهو مجنون
فيداوى او زنديق فيقتل **وقولهم** اي الحنفية في جواب من قال ابو حنيفة

ذهب اولا الى ان القران اسم للمعنى وحده استدلالا بجواز القراة بالفارسية
بغير عذر في الصلاة عنده انه لم يقل بالجواز بناء على ان النظم العربي ليس ركنا
للقران عنده بل قال ذلك بناء على انه **ركن زايد** في حق جواز الصلاة خاصة لان
النظم العربي مقصود للاعجاز والمقصود من القران في حال الصلاة المناجاة لا الاعجاز
فلا يكون النظم لازما فيها انسب عليه انه معارضة النص بالمعنى فان النص
طلب بالعربي وهذا التعليل يجيز بغيرها ولا بد في ان يتعلق جواز الصلاة في
شريعة النبي التي بالنظم المعجز بقراة ذلك المعجز بعينه بين يدي الرب تعالى ثم
لا يفيد دفع الاستدلال المذكور **بعد دخوله** اي الركن للشي في ماهيته لان كونه
زايدا على الماهية مع الدخول فيها غير معقول كما اشار اليه في البديع **ودفعه**
اي هذا التعقب كما في شرح الشيخ سراج الدين الهندي **بارادتهم الزيادة**
على ما يتعلق به الجواز للصلاة اي وجواز الصلاة تتعلق بالمعنى فقط اذ ليس
الاعجاز المتعلق باللفظ مقصودا في الصلاة **مع دخوله** اي النظم العربي **في**
الماهية اي القرانية لانه لا منافاة بين كونه ركنا لماهية القران وزايدا على ما يتعلق
به جواز الصلاة **دفع بعض الاشكال لان دخوله** اي النظم العربي في ماهية
القران **هو الموجب لتعلق الجواز به** اي بالنظم العربي لكونه مامورا بقراة مسمى
القران **على ان معنى الركن الزايد عندهم ما قد يسقط شرعا** كما قال كثير من مشايخنا
في الاقرار بالنسبة الى الايمان لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه الملجي في حق من
لم يجد وقتا متمكنا فيه من الاداء بعد ان لا يكون ايمانه ايمان باس **فادا وع** اي السقوط
شرعا **في النظم العربي هو عين النزاع والوجه في العاجز** عن النظم العربي
انه اي العاجز عنه لان قدرته على غير العربية كلا قدرة فكان امينا
حكما فلا يقرا كما هو احد القولين فيه اذ في المجتبى واختلف فيمن لا يحسن
القراة بالعربية ويحسن بغيرها الاولى ان يصلي بلا قراة او بغيرها انتهى
وعلى انه يصلي بلا قراة الايمة الثلاثة بل يسبح ويهلل **فلو ادى العاجز به**
اي بالفارسي في الصلاة **فسدت** الصلاة بمجرد قراءته لانه حينيذ تكلم بكلام غير قران
لا ذكرا او تنزيها الا اذا اقتصر على ذلك فانها تفسد بسبب اخلاء الصلاة عن
القراة وهذا اختيار المصنف والا فلفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي
حنيفة في الرجل يفتتح الصلاة بالفارسية او يقرا بالفارسية او يذبح ويسمي
بالفارسية وهو يحسن العربية قال يجزيه في ذلك كله وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيه
في ذلك كله الا في الذبيحة وان كان لا يحسن العربية اجزاه قال الصدر
الشهيد في شرحه وهذا تنصيص على من يقرا القران بالفارسية لا تفسد الصلاة
بالاجماع ومشى عليه صاحب الهداية واطلق نجم الدين وقاضي خان نقلا عن شمس الايمة
الحلواني الفساد بها عندهما **وعنه** اي العربي المذكور للقران حيث اخذ فيه المتواتر
يبطل اطلاق عدم الفساد للصلاة **بالقران الشاذة** فيها كما في الكافي لانتفاء التواتر

فيها

فيها هذا وقد اختلف الاصطلاح في المراد بالشاذة فقيل لغير ايمة القراة فيها
قولان احدهما انها ما عدا القران السبع لابي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي
وابن كثير وابن عامر وهو ظاهر كلام الرافعي والنووي ثانيهما ما ورا القراات
العشر للمذكورين ويعقوب وابي جعفر وخلف وعليه جرى البغوي وانه لم يذكر
خلافا لان قراته لا تخرج عن قراات السبعة لان له في كل حرف موافقا منهم وقال
ابن حبان لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراة بالثلاث الزايد على السبع وقال
غيره وقد اتفق القرا المحققون سلفا وخلفا على ان القراات الثلاثة المنسوبة
الى كونها قرانا فلا جرم ان جزم السبكي بانه الصحيح والمعتمد عند ايمة القراة
ان المراد بالقراة التي ليست لشاذة كل قراة ساعد خط المصحف الامام مع صحة
النقل ومجيها على الفصيح من لغة العرب قال ابو شامة في المرشد الوجيز فمتى اختل
احد هذه الاركان الثلاث اطلق على تلك القراة شاذة وقال وقد اشار الى ذلك
جماعة من الايمة المتقدمين ونص عليه ابو محمد مكي انتهى قلت ونظيره
من مشايخنا المشي على هذا في الجملة قال شمس الايمة السرخسي في اصوله قالت الايمة
المتقدمين ونص عليها ابو محمد الموصلي بكلمات تفرد بها ابن مسعود ولم تجز صلاته
لانه لم يوجد فيه النقل المتواتر وباب القران باب يقين واحاطة فلا يثبت
بدون النقل المتواتر كونه قرانا وما يثبت انه قران فتلاوته في الصلاة كتلاوته
خبر فيكون مفسدا للصلاة وكذا في التقويم لكن في الدراية ولو قرا بقراة ليست
في مصحف العامة كقراة ابن مسعود وابي تفسد صلاته عند ابي يوسف والاصح
انه لا يفسد صلاته اذا قرا هذا ولم يقرا شيا اخر لان القراة الشاذة لا تفسد الصلاة
انتهى وفي الحاشية ولو قرا في الصلاة ما ليس في المصحف الامام نحو مصحف عبد
الله بن مسعود وابي ابن كعب ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذلك ذكرا
ولا تهليلا يفسد صلاته لانه من كلام الناس وان كان معناه ما كان في المصحف
الامام يجوز صلاته في قياس قول ابي حنيفة ومحمد ولا يجوز في قياس قول ابي
يوسف اما عند ابي حنيفة فلا يجوز قراة القران باللفظ كان ومحمد يجوز بلفظ
العربية ولا يجوز بغيرها ولا يقال كيف لا تجوز الصلاة بقراة ابن مسعود ورسول
الله صلى الله عليه وسلم دعينا في قراة القران بقراته لانا نقول انما لا تجوز الصلاة
بما كان في مصحف الاول لان ذاك قد انتسخ وابن مسعود اخذ بقراة رسول الله
صلى الله عليه وسلم في اخر عمره والعلا الكوفة اخذوا القراة الثانية وهي قراة
عاصم وانما دعينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك القراة كذا ذكره الطحاوي
وقالت الث فعية تجوز القراة بالشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة
حرف ولا نقصانه ولا تبطل بها الصلاة ويمتنع ان كان فيها زيادة حرف او تغيير
معنى وتبطل الصلاة اذا تعمد وان كان ساهيا سجد للسهو ومن هذه الجملة يظهر عدم
تسليم نقل ابن عبد البر الاجماع على انه لا يجوز القراة بالشاذة ولا الصلاة خلفها

من يقربها ولزم فيما لم يتواتر نفي القرانية عنه قطعا على ان انكار القطعي انما يكفر
منكره اذا كان ذلك القطعي ضروريا من ضروريات الدين كما هو قول غير واحد ومن لم
يشترطه اي الضروري في القطعي المكفر بانكاره كالحنفية انما يكفر منكره اذا لم
يثبت فيه شبهة قوية كالبسملة فكذا اي اشتراط انتفاء الشبهة القوية في كل طرف
لقوة دليله فانه عذر واضح في عدم التكفير لانه يدل على انه غير مكابر للحق ولا قاصد
انكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وان ذلك اخرجه من حد الوضوح الى
حد الاشكال واورد الدليل عند كل على ما ذهب اليه من نفي او اثبات قطعي والا لما
جاز نفيها واثباتها من القران فكيف يطلق قوة الشبهة على دليل كل وهي انما يطلق
على الظني واجيب بانه وان كان دليل كل قطعيا عنده فهو ظني عند مخالفه
فاطلق عليه قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن يصح مقابلة القاطع ثم
اجيب بانه ليس المراد بتحقق قوة الشبهة في دليل المخالف حصول الظن به بل المراد
ان دليله قوي الشبهة بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر التام في دليل المخالف
حصول الظن به بل المراد ان دليله قوي الشبهة بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر
التام في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل مخالفه فجعلت تلك الشبهة القوية عذرا
في منع التكفير فان قيل لو كان دليل كل قطعيا عنده فهو ظني عند مخالفه
فاطلق عليه قوة الشبهة باعتبار زعمه قيل فمن يعتقد قطعية دليله ويجزم بخطا
مخالفه كيف يسلم قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن بقوة الشبهة يقدح كون
دليله قطعيا عنده على انه لا اعتبار للظن وقوة الشبهة في دليل المخالف حصول
الظن به بل المراد ان دليله قوي الشبهة بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر
التام في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل مخالفه فجعلت تلك الشبهة القوية عذرا
في منع التكفير فان قيل لو كان دليل كل قطعيا لزم تعارض القطعيين قلنا
لا يلزم من اعتقاد كل قطعية دليله معارض القطعيين في نفس الامر وعند كل منه
ومن مخالفه والا لم يوجد الشبهة القوية في كل منهما ولكفر احدهما الاخر لانه ان
تواتر كونها من القران فانكار كونها منه كفر للاجماع على تكفير من ينكر شيئا من
القران وان لم يتواتر كونها من القران فاثباتها منه كفر للاجماع على تكفير من
يلحق بالقران ما ليس منه ولكنه لم يكفر لانه لو وقع نقل والاجماع على عدم التكفير
من الجانبين ثم انما ذهب الى نفي وايها في غير سورة النمل من ذهب كمالك بعد تواتر
كونها في الاوائل اي اوائل السور قرانا وكتابتها بخط المصحف في اوائل السور للشهرة
الاستينان بالافتتاح بها في الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدا
فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع رواه ابن حبان وحسنه ابن الصلاح
والاخبار اي المثبتة لقرانها في الاوائل يعقول اجماعهم اي الصحابة على كتابتها بخط
المصحف في الاوائل مع امرهم بتجريد المصاحف كما سواه حتى لم يثبتوا امين فقد قال
ابن مسعود جردوا القران ولا تخلطوه بشي يعني في كتابته قال شيخنا الحافظ حديث

حسن

حسن موقوف اخرجه ابن ابي داود والنخعي وابن ابي شيبة عنه بلفظ جردوا
القران لا يلحق به ما ليس به دليل على كونها من القران في هذه الحال بوجيه وللاستينانه
لها في اوائل السور لا يسوغه اي الاجماع على كتابتها بخط المصحف فيها للتحقيق اي
للاستينان في الاستعانة ولم يكتب في المصحف والحق انها اي التسمية في محالها منه اي
القران لتواترها فيه اي المصحف وهو اي تواترها فيه دليل تواتر كونها قرانا
على انا نمنع لزوم تواتر كونها قرانا في ثبوت القرانية لها في محالها بل الشرط فيما هو
قران التواتر في من القران فقط وان لم يتواتر كونه اي ما هو قران فيه اي في محله
منه اي من القران ولهذا موجود في التسمية عنه اي الاشتراط فيما هو قران تواتر
في محله وان لم يتواتر كونه فيه من القران لزم قرانية المكررات كقوله تعالى فباي الا
ربكما تكذبان وتعددها اي المكررات في محالها قرانا لتواترها في محالها بحيث لا يمكن
اسقاطها وعدمه اي عدم تعدد ما هو قران فيما تواتر في محل واحد فامتنع
جعله اي ذلك التواتر في محل واحد منه اي القران في غيره اي غير محله مثلا لو
كتب الحمد لله رب العالمين بخط انثى في مواضع اخر لا يكون ذلك قرانا ثم الحنفية
المتاخرون على ان التسمية اية واحدة منزلة يفتتح بها السورة لما عن ابن
عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه
بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم الا انه قال لا يعرف انقضاء
السورة وقال صحيح على شرط الشيخين مع ما في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
ولعبدي ما سال فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي
الحديث وما في الصحيحين في مبدا الوحي الا جبريل اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الى غير
ذلك ولا جرم ان قال شمس الائمة السرخسي الصحيح انها انزلت للفصل الا في اول
السورة ولا في اخرها فيكون القران مائة واربع عشرة سورة واية واحدة لا محل
لها بخصوصها وان فيه على انها ايات في السور اي اية كاملة من اول كل سورة
على الاصح عندهم فيما عدا الفاتحة وبراءة فانها اية كاملة من اول الفاتحة بلا خلاف
وليست باية من براءة بلا خلاف ثم هل هي عندهم في اوائل غير براءة قران قطعا او
حكما فيه وجهان لهم وجمهورهم على الثاني ورجحه النووي ومعناه انه لا تصح مع
الصلاة الا بها في اول الفاتحة ولا يكون قاريا السورة بكمالها الا اذا ابتدا بها
وهو نظير كون الحجر من البيت في الحكم وهو الطواف به ولم يثبت انه منه بقاطع
وترك نصف القراء اي ابن عامر ونافع وابي عمرو لها في اوائل السور مطلقا
وحمزة في غير الفاتحة تواتر انه صلى الله عليه وسلم تركها في اوائل السور لان كلا
من القراات السبع متواتر ولا معنى عند فقد قراءة سورة انه يترك اولها
لو لم يجئه على انه يقرا السورة على نحوها كيف وقد حث عليه وتواتر قرانها اي

التسمية في اوايل السور عنه اي النبي صلى الله عليه وسلم بتركها الاخرين من
التالها في اوايل السور لا يستلزمها اي التسمية منها اي السورة لتجويز اي كون
قرانها فيها للافتتاح بها تبركا هذا وفي المجتبي قال الاسعجابي اكثر مشايخنا على انها
اية من الفاتحة وفي شرح شمس الايمة الحلواني اختلف المشايخ في انها من الفاتحة
واكثرهم انها اية منها وبها تصير سبع ايات وقال ابو بكر الرازي ليس من اصحابنا
رواية منصوصة على انها من الفاتحة اوليست منها الا ان شيخنا ابي الحسن الكرخي
حكي مذهبهم في ترك الجهر بها يدل على انها ليست اية منها عندهم والا لجهر بها كا جهر
بسائر اي السور وقطع به الطحاوي في شرح معاني الاثار والله سبحانه اعلم وما
عن ابن مسعود من انكاره كون المعوذتين من القران لم يصح عنه كا ذكره الطرطوسي
وغيره وان ثبت خلو مصحفه منهما لم يلزم ان يكون خلوه منهما لانكاره اي ابن مسعود
قرانيتها لجواز اي خلوه منها لغاية ظهورها لحصول العلم الضروري بكونهما من
القران لتواترهما واعجازهما ثم حفظ عموم المسلمين لهما او لان السنة عنده اي ابن
مسعود انه لا يكتب منه اي القران الا ما امر عليه السلام بكتبه ولم يسمعه ولم يسمعه
اي امره صلى الله عليه وسلم بذلك مسئلة القراة الشاذه حجة ظنية خلافا
للشافعي لنا منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم قالوا منتف عن الخطا
قلنا في قرانيته لا حجيته مطلقا وانتفا الاخص اي القرانيه لا ينفي الاعم اي الخبريه
مطلقا فكاخبار الاحاد في الحكم لانها منها ومنعهم اي ما نعي حجيتها الحصر في كونه
قرانا او خبرا ورد بيانا فظن قرانا فالحق به فان غير الخبر الوارد للبيان لا يحتمل
هذا وعلى التقديرين يجب العمل به معه اي الصحابي ذلك بتجويز كونه مع التلاوة
مذهبا للقاري بنى على دليل اعتقده كاعتقاد حمل المطلق على المقيد بالتتابع
في كفارة الظهار فذكره في معرض البيان بعيد جدا لانه نظم مذهبه معه
اي القران ايهام انه منه اي القران ما ليس منه اي ان فيه لا حزم ان الجمهور عنه
في موضعين من البوطي احدهما باب تحريم الجمع وثانيهما قوله ذكر الله الاخوات في
الرضاع بلا توقيت ثم وقتت عايشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القران فهو ان لم
يكن قرانا يقرا فاقل حالاته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القران
لا ياتي به غيره فهذا عين قولنا فلا جرم ان كان عليه جمهور اصحابنا كما نقله الاسنوي
وغيره حتى احتجوا بقراة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمين ومنشا
الغلط فيه ان مذهبه عدم حجيته كما نسب اليه امام الحرمين وتبعه النووي عدم ايجابه
اي الشافعي التتابع في صوم الكفارة مع قراة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام
متتابعات ذكره الاسنوي قال المصنف وهذا عجيب لجواز كونه ذلك لعدم ثبوت
ذلك عنده او القيام معارض انتهى وعلى هذا مشى السبكي فقال لعله
لمعارضه ذلك ما قالته عايشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت
متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناد صحيح مسئلة لا يشتمل القران على

مالا معنى له خلافا لمن لا يعتد به الحشوية قيل باسكان الشين لان منهم رديا فقال
رده ولا الي حشا الحلقة اي جانبها تمسكوا بالحروف المقطعه فيه في اوايل
السور ونحو الهين اثنين انما هو اله واحد ونفخه واحده قلنا التاكيد كثير
والبدايا يعطيه قريبه واثنين وواحد وواحده وصف للتاكيد كما نص عليه في البديع
وصرح به الزمخشري في المفصل في نفخة واحدة واراده في الاية الاولى حيث
قال في الكشاف الاسم الحامل لمعنى الافراد والتشبيه بسيئ على الجنس والعدد المخصوص
فاذا اريدت الدلالة على ان المعنى به منهما والذي يساق له الحديث هو العدد سفع
بما يوكده فدل به على القصد اليه والعنا به الا ترى انك لو قلت انما هو اله ولم
يوكده بواحد لم يحسن وخيل انك تثبت الالهيه انتهى فقوله يوكده اي
تقرره وتحققه ولم يقصد انه تاكيد صناعي لانه انما يكون بتكرير لفظ المتبوع
او بالفاظ مخصوصة وقد وهم عليه من زعم ان مذهبه ان اثنين وواحد من التاكيد
الصناعي وذهب صاحب التلخيص الى ان قوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله
واحد من باب الوصف والبيان والتفسير وقال التفتازاني انه الحق وقيل غير
ذلك واستيفا الكلام فيه له موضع غير هذا وقد عرف مما ذكرنا من الكشاف
فايدة هذا الوصف التاكيد في الاثنين واما فايدة التاكيد من حيث فقد يكون التحقيق
مفهوم المتبوع اي جعله مستقرا محققا بحيث لا يظن به غيره اي دفع توهم
التجوز والسهو وعدم الشمول كما هو معروف في علم المعاني واما الحروف المقطعه
في اوايل السور فمن المتشابه واسلفنا فيه خلافا في ان معناه يعلم اولا وظاهر
ان انه عند الجمهور لا يعلم في الدنيا وانه لا وجه فاللازم للمتشابه عندهم
عدم العلم به اي المتشابه وهو حق كما سلف لا عدمه اي المعنى وقيل مرادهم
اي الحشوية بقولهم يشتمل على ما لا معنى له لا يوقف على معناه كما هو ظاهر صنيع
عبد الجبار وابي الحسن البصري حيث وضعا المسلة في ان القران يجوز اشتماله
على ما لا يفهم المكلفون معناه فقوله النافي اي فهو حينئذ كقولنا في عدم
ادراك المعنى في المتشابه بل هو هو فلا خلاف بين الجمهور وبينهم على هذا
بل لهم طايفة من القايلين بعدم درك المتشابه في الدنيا وقال بعضهم كابن برهان
يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف
فلا يجوز والا كان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جايز وفي شرح البديع للشيخ
سراج الدين الهندي والمختار عند اكثر العلما انها اسما للسور فلها معان مسئلة
قراة السبع ما كان منها من قبيل الادا بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها ولا
يختلف خطوط المصاحف به كالحركات والادغام في المثلين او المتقاربين وهو
ادراج الاول منهما ساكنا في الثاني والاشمام وهو الاشارة بالشفتين الى الحركه
بعد الاسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غيره والروم وهو اخفا الصوت
بالحركه والتفخيم والامالة وهي الذهاب بالفتحه الى جهة الكسرة والقصر حقيق

الهمز واضدادها اي المذكورات من الفك وعدم الاشمال والروم والترقيق وعدم
الامالة والمد وتخفيف الهمز لا يجب تواترها وخلافه اي خلاف ما كان من قبيل
الاداء ما اختلف بحروف كملك المنسوب قرائته الي ما عدا الكسائي وعاصم
وكمالك المنسوب قرائته اليهما ويسمي بقبيل جوهر اللفظ متواتر وقيل مشهور
اي احاد الاصل متواتر الفروع والتفصيل لما هو خلاف ما كان من قبيل الاداء انهما
باستقامة وجهها في العربية كما في شرح البديع غير صحيح لانه ان اريد باستقامة
وجهها في العربية الجادة الظاهرة في التركيب لزم ان القراءة في قتل اولادهم
شركاؤهم برفع قتل ونصب اولادهم وجر شركائهم على ان قتل مضاف الي شركائهم
وفصل بينهما بالمفعول الذي هو اولادهم لابن عامر لان الجادة في سعة الكلام ان
لا يفصل بين المضاف والمضاف اليه بغير الظرف والجار والمجرور وان اريد بها
الاستقامة ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل شيء فلا فائدة
في التقييد وقد نظر في التفصيل اي نظر العلامة الشيرازي في كون ما من قبيل
الاداء كالحركات لا يجب تواتره بخلاف ما كان منه لان الحركات وما معها ايضا قران
قال المصنف ولا يخفى ان القصر والمد من قبيل الثاني اي خلاف ما كان من قبيل
الاداء فمن عدها من قبيل الثاني اي ما كان من قبيل الاداء نظر والا لزم مثله
في مالك وملك اذ مالك لا يزيد على ملك الا بالمد التي هي الالف لنا في ان ما من
قبيل الاداء انه قران فوجب تواتره ضرورة ان جميع القران متواتر اجماعا لكون
العادي قاضية به قالوا اي القائلون بالاشتهار المنسوب اليهم هذه القراءات
احاد لانهم سبعة نفر والتواتر لا يحصل بهذا العدد الذي اتفقوا عليه فضلا عما اختلفوا
فيه اجيب بان نسبتها اي القراءات السبع اليهم لاختصاصهم بالتصدي للاشتغال
والاشتغال بها واشتهارهم بذلك لا لانهم النقلة خاصة بمعنى ان روايتهم مقصورة
عليهم بل عدد التواتر موجود معهم في كل طبقة الي ان ينتهي الي رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولان المدار لحصول التواتر العلم اي حصول العلم عند العدد
لا العدد الخاص وهو اي العلم ثابت بقراءاتهم كما انتفى بهذا دعوى الطلاق
كون القراءات السبع بل العشر مشهورة انتفى دعوى انها مشهورة من حيث القراءات
مطلقا وانه لا يلازم بين التواتر والقراءات فيكون بعضهم متواتر قراءتهم مشهورة
وان مشى عليه الامام ابو شامه فليتامل مسئلة بعدما اشتراط الحنفية المقارنة
في المخصص الاول للعام المخصص لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لو من نقل الراوي قرانا اي المخرج لبعض افراده العام المتلو بالتلاوة
فهو متعلق بقرانا حال كونه تقييدا لاطلاق عموم المتلو وحال كون المخرج مفاد
الغير به اي ما هو غير قران هذا وتقدم في بحث التخصيص ان اشتراط المقارنة في
المخصص الاول قول اكثر الحنفية وبعضهم كان فيه على عدم اشتراطها في التخصيص
مطلقا لكن لا خلاف بينهم يعلم في انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالتهيد

المذكور

المذكور لبيان منعه على قول الاكثرين مع امكان تصور شرطه فيه لا غير دفعا لتوهم
ان امتناعه عندهم انما هو لا نتفاء تصور شرطه لا للاشارة الي جوازه عند غير شارطيها
منهم وكذا لا يجوز تقييد مطلقه اي الكتاب وهو اي تقييد مطلقه هو المسمى بالزيادة
على النص بخبر الواحد عندهم اي الحنفية وحمله اي ولا يجوز ايضا حمل الكتاب على
المجاز لمعارضته اي خبر الواحد له لاجل الجمع بينهما وهذا عند القائلين من الحنفية بان
العام قطعي كالعراقيين ظاهر وكذا القائل بظنية العام منهم اي الحنفية كالشيخ منصور
لا يجوز ذلك عندهم ايضا على الاصح كما ذكر صاحب الكشف وغيره لان الاحتمال لعدم
ثبوت الجزء ثابت في ثبوت الجزء والدلالة اي ودلالة الخبر على المراد منه فرعه اي
ثبوت الخبر واحتماله اي ثبوت الجزء عدم ثبوته احتمال عدمها اي دلالة الخبر على قرائه
خبر الواحد احتمالا على احتمال الكتاب به اي بعدم ثبوته المستلزم عدم الدلالة اصلا
وهذا ظاهر على ما قدمه المصنف في التخصيص انه لم يعرف التخصيص عام الايعام
كالنساء في لا تقتلوا النساء ففيه من الاحتمال مثل ما في الاول حتى احتمل دليل التخصيص
لو وقع فيما انه حصن من تخصص من قتال منهم او كانت ملكه فساوى في احتمال عدم ارادة
البعض القطعي العام وزاد هو عليه باحتمال عدم ثبوته راسا ولو بعد القطعي
باحتمال متنه دون الخبر كان هذا الاحتمال الثابت فيه اقوى من احتماله لانه تلك بالنسبة
الي المراد بها هو وهذه بالنسبة الي الوجود فهو اصلها وذاك في وصفها بعد القطع
بثبوتها لكن الافاده المصنف رحمه الله في انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان
خبر الواحد حكمه اي الكتاب عن تلك الافراد التي يخرجها خبر الواحد من عام الكتاب
والا لما سقط حكمه عنها قدم الظني على القاطع وهو باطل لان الظني مضمحل بالقطع
بخلاف ما لو ثبت الخبر متواترا او شهرة فانه يجوز تخصيص الكتاب به للمقاومة بين العام
الكتاب وبينها او بينه وبين المتواتر فظاهر واما بينه وبين المشهور على راي
الجصاص ومن وافقه في انه مفيد علم اليقين والعام ليس بحيث فظاهر واما على
راي ابن ابان ومن وافقه من انه يفيد علم طمأنينة فلانه قريب باليقين والعام ليس
بحيث يكفر جاحده فهو قريب منا الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات
الكتاب بالخبر المشهور كقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل شيئا رواه الدارقطني
وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكحوا المراة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم وغير ذلك
فتثبت كل من الخبر المتواتر والمشهور تخصيصا لعموم الكتاب فزيادة على مطلقه حال
كونه مقارنا له اذا كان هو المخصص الاول ونسخا اي وناسخا له حال كونه متراخيا
وهو لف ونشر مرتب لان المقارنة على تقدير التخصيص والنسخ على تقدير الزيادة ونفيه
اي اشتراط المقارنة في المخصص الاول حكموا بان تقييد البقرة في قوله تعالى اذبحوا
بقرة بالمقيدات في بقية الاية نسخ لاطلاقها لكون المقيدات متاخرة عن طلب ذبحها
مطلقا كالايات المتقدمة في بحث التخصيص كما وان الاجمال اجلهن ان يضعن حملهن بالنسبة
الي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب

من قبلكم بالنسبة الي و لا تشكوا المشركات الي غير ذلك كالايات المتقدمة في بحث التفضيل
وعن لزوم الزيادة بالاحاد ومنعوا الحاق الفاتحة والتعديل للاركان والطهارة
من الحدث والخبث بنصوص القراة اي قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران والاركان
اي اركعوا واسجدوا والطواف اي ليطوفوا بالبيت العتيق وانس با في الصحيحين
لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد
فدخل رجل فصلى ثم جا فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فصل فانك لم
تصل فساقه الى ان قال والذي بعثك بالحق ما احسن غيرها فعلمني فقال اذا قمت
الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران ثم اركع حتى تطمين راكعا ثم ارفع
حتى تطمين قايما ثم اسجد حتى تطمين ساجدا ثم اجلس حتى تطمين جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك
كلها وبما روى بن حبان والحاكم عنه صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا
ان الله تعالى قد احل فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير بل الحقوها واجبات
للمذكورات اذ لم يرد بما تيسر العموم الاستغراقي وهو جميع ما تيسر وهو ظاهر بل هو
اراد به ما تيسر من اي مكان فاتحة او غيرها فلو قالوا لا تجوز الصلاة بدون
الفاتحة والتعديل والطواف بلا طهارة لمثل الاخبار الاحاد لكان نسخا لمثل الاطلاقات
بها وهو لا يجوز فرتبوا عليها موجبها من وجوبها فياثم بالترك ويلزم الجابر فيما شرع
فيه ولا يفسد ثم كون التعديل واجبا قول الكرخي وقال الجرجاني سنة وترك
عليه السلام صلاته بعد اول ركعة حتى اتم يرجح ترجيح الجرجاني الاستنان لان من
البعيد تقريره على مكروه تحريما الا انه كما قال في شرح الهداية الاول اولى لان المجاز
يكون اقرب الى الحقيقة اي لان نفي الصلاة شرعا لعدم الصحة حقيقة ولعدم كل
من الواجب والسنة مجاز ولا خفا في ان نفيها لعدم الواجب اقرب الى عدم الصحة
من نفيها لعدم السنة والمواظبة وقد سيل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا يجوز
وفي البدايع عن ابي حنيفة مثله كقولهم في ترتيب الوضوء وولايته ونيته انها
سنة نفيا لا له معتقدها كما عرف في موضعه بخلاف وجوب الفاتحة نفي الكمال
في خبرها بعيد عن معنى اللفظ لان متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا انما هو
الاستقرار العام كما هو الاصل فالتقدير لا صلاة كاينة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب
وعدم الوجوب شرعا هو عدم الصحة وبظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد
التي مفهوماتها قطعية وقلبه اي ولظنيها مع قطعية الثبوت كالايات المأولة
والفرض يثبت بقطعيها اي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة
المتواترة التي مفهوماتها قطعية لكون ثبوت الحكم بقدر دليله ويشكل على ان نفيها
يثبت الندب والسنة استدلالهم لوجوب الطهارة في الطواف كما هو الاصح عندهم
بالطواف بالبيت صلاة لصدق التشبيه اي تشبيه الطواف بالصلاة بالثواب وقوله
الا ان الله اباح فيه المنطق ليس على ظاهره موجبا على ما سواه اي المنطق من احكام
الصلاة في الطواف حتى يدخل فيه وجوب الطهارة لجواز كون الندب فيه فلا جرم انه

قال

قال ابن شجاع هي سنة فالوجه الاستدلال له بحديث عايشة حين حاضت بسرف فقال لها
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت متفق عليه فرتب
منع الطواف على انتفاء الطهارة فان هذا حكم وسبب وظاهره ان الحكم متعلق بالسبب
فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول الحايض المسجد وادعوا اي الحنفية للعمل الخاص
لفظ جزا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزا بما كسبا انقطاع عصمة
المسروق حقا للعبد لا ستحلاله اي عصمة المسروق حق الله تعالى عند القطع لما
ياتي فان قطع السارق تقرر حلوصها لله تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التي علم الله
تعالى بها ستحل بها السرقة وكان القطع مبنيا لنا ذلك فهو من الاستدلال بمعاينة المشروط
عليه سبق الشرط فلا يضمن المسروق باستهلاكه كما هو ظاهر مذهب ابي حنيفة لانه
اي الجزا المطلق في العقوبات يكون على الله تعالى خالصا بالاستقرا لانه اي الجازي
على الاطلاق ومن ثمه سميت الدار الاخرة دار الجزا لانه المجازي وحده فدل على ان القطع
خالص حق الله واذا لم تراع فيه المماثلة كما روعيت في حق العبد مالا كان او عقوبة ولا
يستوفيه الا الحاكم الشرع ولا يسقط بعفو المالك واذا كان حق الله كانت الجناية واقعة
على حقه فيستحق العبد جزا من الله يقابلها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي
محل الجناية من العبد الى الله عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حق الله تعالى
ليستحق الجزا منه تعالى ومتى تحولت اليه لم يبق حق للعبد بل صار المال في حق العبد
ملحقا بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر حتى لم يبق للعبد فيه عصمة حق فيه فلم يجب
الضمان احترازا عن الجمع لانتفائه الى الله تعالى وقد استوفي بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب
عليه شي اخر وروى الحسن عنه انه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة
واجيب بانه وان كان فعلا اخر فهو اتمام المقصود بها وهو الانتفاع بالمسروق فكان
معدودا منها ولا مماثلة بين المسروق والضمان لان المعصوم ساقط العصمة حرام لا
لعينه حقا للشرع وما يؤخذ من السارق غير ساقط العصمة ولا حرام لعينه والضمان
يعتمد المماثلة بالنص ثم هذا كله في القضا واما ديانة فقيل لا يفتى قال ابو حنيفة
لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه وفي المبسوط عن محمد يفتى بالضمان للحوق
الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق قال ابو الليث وهذا القول احسن
ولا يخفى انه اي لفظ جزا انما يكون في العقوبات خاصة بالعقوبات على الجناية على
حقه تعالى ح اي حين يكون بالاستقرا انما هو بعادة الاستعمال والخاص انما يكون
بالوضع لا بعادة الاستعمال اولانه اي الجزا الكافي فلو وجب الضمان مع القطع لم
يكف القطع والفرض انه كاف وفيه نظر اذ ليس الكافي جزا المصدر المدود بل الكافي
الحاصل الاجزا والجازي من اجزا وهو الكفاية كما هو المذكور في كتب اللغة المشهورة
فهو اي سقوط الضمان عن السارق بعد قطعه بالمروي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو ما ذكره المشايخ لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه على ما فيه
من انه يعرف بهذا اللفظ واقرب لفظا اليه لفظ الدارقطني لا غرم على السارق بعد

قطع بمينة ثم ان رواية المسور ابن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن جده وهو
لم يلقه وفيه سعد ابن ابراهيم مجهول لكن لا يخفى ان الاول سهل جده والثاني
غير ضار لان المسور مقبول فارساله غير قادح واما الثالث فقيل ان الزهري قاضي
المدينة وهو احد الثقات الاثبات فبطل القدح به ايضا **والحق انه** اي وجوب الضمان
مع القطع **ليس من الزيادة** بخبر واحد على النص المطلق الذي هو القطع **لان القطع**
لا يصدق على نفي الضمان واثباته فيكونان اي الضمان واثباته **مما صدقات**
المطلق بل هو اي نفي الضمان **حكم اخر ثبت بتلك الدلالة** لا ساعيا منه لجزائه والحديث
المذكور **بخلاف قوله** اي الحنفية **وجب له** اي للعمل الخاص **مهر المثل بالعقد**
في المفوضة بكسر الواو والمشددة من زوجت نفسها اي زوجها غيرها باذنها بلا تسمية
مهر او على انه لا مهر لها وبروي بفتحها وهي من زوجها وليها بلا مهر بلا اذنها **فيوجد**
مهر المثل **بعد الموت بلا دخول عملا بالبا** الذي هو لفظ خاص في الالصاق حقيقة
في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم **لا لصاقها الابتغا وهو العقد** الصحيح **بالمال**
فانه من العمل بالخاص ولا نظر فيه للمصنف **وحديث بروع** وهو ما عن ابن مسعود
في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق قال لها الصداق
كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يعني به في بروع بنت واشق اخرجه اصحاب السنن واللفظ لابي
داود والمراد صداق مثلها كما صرح به في رواية له ولغيره سياتي في الكلام في جهالة
الراوي ان شا الله تعالى ثم في التلقيح بروع بفتح البا واصحاب الحديث يكسرونها
وفي الغاية بكسر البا وفتحها والكسر اشهر وفي المغرب بفتح البا والكسر خطا عن
الغوري وفي الجمهرة وهو خطا ليس في كلامهم فعول الا خرفان حروع وهو كل نبت
لان وعتود واد او موضع **مؤيد فانه مقرر بخلاف ادعا تقريرا قوله** اي المنشر
شرعا **بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا** عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص
وضع لمعنى خاص وهو التقدير والمقدر المتصل به لفظ خاص يراد به ذات
المتكلم فدل على ان الشارع قدر الا انه في تعيين المقدر مجمل **فالتحق قوله**
صلى الله عليه وسلم **لا مهر اقل من عشرة** رواه الدارقطني والبيهقي وابن ابي
حاتم وسنده ابن ابي حاتم حاسن **بيانا به** فصارت عشرة الدراهم من الفضة تقديرا
لازما لانه المتبادر من اطلاقها عادة فلم يجعله مقدرا شرعا كان معطلا للخاص
ع ملايه فان هذا من العمل بالخاص على ما فيه من النظر اذ يد فيم كون المراد
من الاية هذا **لجواز كونه** اي ما فرضنا **النفقة والكسوة والمهر بالكلية خاصة**
فيه اي في المهر **لا ينقص شرعا كما فيهما** اي النفقة والكسوة **وتعلم العلم**
بالمفروض في قوله قد علمنا ما فرضنا **لا يستلزم** بالمفروض اي التعيين في المفروض
لتعلقه اي العلم **بضده** وهو غير المعين ايضا **واما قصر المراد عنهما** اي النفقة
والكسوة **لعطف ما ملكت ايمانهم** على قوله ازواجهم **ولا مهر لهن** اي لما ملكت ايمانهم

على

علي
تماد انهن **فغير لازم** لجواز ان يكون المراد بالمفروض بالنسبة الى الازواج الامور
الثلاثة بالنسبة الى الاما النفقة والكسوة اذ لا مانع من ذلك **فانما هو** اي تقدير المهر
شرعا **بالخبر** المذكور **وتقييد اطلاق المال في ان تبتغوا** باموالكم الا ان يقال لكن العمل
بهذا الخبر يوجب الزيادة على النص بخبر الواحد وهو غير جائز عندكم كما اشار اليه
المصنف في شرح البداية **وكذا ادعا وقوع الطلاق في عدة البائن للعمل به** اي بالخاص
وهو الفا فادتها تعقيب فان طلقها الافتدا المشار اليه بقوله تعالى فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ليس من العمل بالخاص **بل التعقيب**
الطلاق مرتان لانها اي فان طلقها بتاويل الاية **بيان الثالثة اي الطلاق فلا تحل**
حتى تنكح زوجا غيره واعترض بينهما افادة جواز اي الطلاق **بمال او لي كانت**
الطلقة اولى او ثانية او ثالثة دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى **وكذا**
اي تكون جواز بمال اعتراضا بينهما لان قوله فان طلقها مرتبة على قوله فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به **لم يلزم في شرعية الثالثة**
تقدم خلع وما يراد اثبات التحليل للزوج الثاني **بلعن المحلل** في قوله صلى الله عليه
وسلم لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه قال عبد الحق اسناده حسن لان المحلل
من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة **او بقوله** صلى الله عليه وسلم لزوجة رفاعة
القرظي لما اتته فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده
عبد الرحمن بن الزبير وان ما معه مثل هدبة الثوب **اتريدين** ان ترجعي الى رفاعة
لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك رواه الجماعة الا ابا داود **زيادة على**
الخاص لفظا حتى في حتى **تنكح** زوجا غيره لانه وضع المعنى خاص وهو الغاية
وغاية الشي ما ينتهي به الشي فيكون نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالتطليقات الثلاث لا غير وليس له اثر في اثبات الحكم فلا يثبت الحل الجديد به
باحد الخبرين زيادة له على الخاص مبطلة له بخبر الواحد وهو غير جائز وهذا انما
اورده غير واحد كفخر الاسلام من قبل محمد وزفر والائمة الثلاثة في مسئلة الهدم
وهي المطلقة واحدة او ثنتين اذا انقضت عدتها وتزوجت باخر ودخل بها ثم
طلقها او مات عنها ثم رجعت الى الاول حينئذ قالوا ترجع اليه بما بقي من طلاقها على ابي
حنيفة وابي يوسف قال ترجع اليه بثلاث قياسا على المطلقة الثلاث عملا بكل
من الخبرين المذكورين **فلا وجه له اذ ليس عدم تحليله** اي الزوج الثاني الزوجة
للثاني **و عدم العود** اي عودها **اي الحالة الاولى** وهي ملك الاول الثلاث **ما صدقات**
مدلولها اي حتى في الاية **ليلزم ابطاله** اي مدلولها **بالخبر فهو** اي الثابت التحليل
الثاني **اثبات مسكوت الكتاب بالخبر او بمفهوم حتى انه** اي مفهومها اي العمل به
اتفاق اي متفق عليه اما عند الحنفية فظاهر واما عندهم فلانه من قبيل الاشارة
كما ذكرنا عن صاحب البديع وغيره **او بالاصل** الكائن فيما قبل ذلك **وعلى في حرمتها**
بالثلاث ولا حرمة قبلها اي الثلاث حرمة الثلاث **فلا يتصوران** اي العود الى الحالة

اي العود الي الحالة الاولي وهي كالة ملك الزوج الاول علي الثالث تطليقات
لان ذلك اذا حرمت بالثلاث وبما دون الثلاثة لا تحرم بل الحل ثابت فلو اثبت
حلا كان تحصيل الحاصل وما قبل الحل الثابت قبل الثلاث حل يزول بطلقة او ثنتين
والذي يثبته الزوج بعد الطلقة او الطلقتين حل لا يزول الا بالثلاث فهو غير
فليس تحصيل الحاصل جواز ان اثباته في غير ذلك المحل اعني الحرمة الغليظة
نوعي محل النزاع الموقوف علي الدليل المثبت له فاجيب بانه بطريق اولي فانه
لما اثبت حلا جديدا في الغليظة كان اولي بان يثبته في الاخف منها وبالقياس عليها
بجامع انه نكاح زوج بالغ كونه في حرمة غليظة لان الحرمة الغليظة محل والمحل
لا يدخل في التعليل والا لانسد باب القياس فيصير كونه نكاح زوج تمام العلة
وهي موجودة في نكاح زوج بعد طلقة ويدفع بانه موقوف علي ثبوت اعتبار الزوج
كذلك مطلقا وليس لازما بل يجوز ذلك ويجوز اعتباره كذلك انما هو عند ثبوت
حرمة زوجها الكاملة بعد استيفاء الطلاقات وح يكون كونه جديدا ضروريا
فالزوج انما اثبت الحل فقط ثم ذكر كونه جديدا بسبب انه ورد بعد استيفاء جميع
الطلقات فهو باتفاق الحال لا بوضع الشرع الزوج كذلك ولهذا هو الوفاق لتسمية
الشارع اياه محللا يقتضي سوا هذا العدد دون كون الحل ممكنا الحل ممكن فيه
الثلاث واذا كان كذلك فهي عدم الحرمة لا يثبت الزوج حل تزوجها لثبوته
وبعد لزوم تحصيل الحاصل كذا ذكره المصنف وقد تضمنت هذه الجملة شرح قوله
فلا بد يحصل مقصودها اي ابي حنيفة وابي يوسف وهو هدم الزوج الثاني
مادون الثالث خلافا لمحمد وزفر تعالي لانه اي مادون الثلاث الي انه
اي بالحل الجديد من الثالث او لانه ثابت قياسا عليها فالحق هدم الهدم الباب
الثالث السنة وهي لغة الطريقة المعتادة محمودة كانت او لا ومن ثمة
قال صلي الله عليه وسلم من سن في الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اجورهم شي ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها
ووزر من عمل بها من غير ان ينقص من اوزارهم شي رواه مسلم وفي الاصول
قوله عليه السلام وفعله وتقريره مما ليس من الامور الطبيعية وكانه لم يذكره
للعلم به ثم منهم كالبيضاوي من يذكر التقرير لدخوله في الفعل لانه كف
عن الانكار والكف فعل وقيل القول فعل ايضا فلو تركه جاز الا انه الا ان
يقال اشتهر اطلاق الفعل مقابلا له فيجب ذكره دفعا للتوهم الاقتصار عليه
وفي فقه الحنفية ما واظب علي فعله مع ترك ما بلا عذر وفقا للوامع ترك
ما بلا عذر ليلزم كونه اي المواظب عليه بلا وجوب له اذ الواجب لا رخصة في
تركه بلا عذر ولا يخفي عدم شموله لجميع المسنونات وما لم يواظب اي فعله
مندوب ومستحب وان لم يفعله بعدما رغب فيه وعادة غيرهم اي الحنفية ذكر
مسئلة العصمة مقدمة كلامية لتوقف حجية ما قام به صلي الله عليه وسلم عليها

اي العصمة

اي العصمة اذ بثبوتها تثبت حقيقة ما صدر عنه من قول وفعل وهي اي العصمة
ومستندها عند المحققين من الحنفية والاشاعرة والقاضي ابي بكر السمع وعند
المعتزلة السمع والعقل ايضا ثم اختلف في عصمتهم من الذنوب فقال المصنف
الحق انه لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كانت كفرا عقلا كما هو قول القاضي واكثر
المحققين خلافا لهم اي للمعتزلة ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع ثم
فالمتوارث انه بعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها
لنا لا مانع في العقل من الكمال بعد النقص ورفع المانع قولهم اي المعتزلة بل
فيه اي العقل مانع من ذلك وهو اي المانع اقتضاؤه اي صدور المعصية الي التنفير
عنهم واحتقارهم بعد البعثة فتنافي صدورها عنهم حكمة الارسال وهو الهداية للخلق
بهم مبني علي التحسين والتقبيح العقليين فان بطل القول بهما كدعوي الاشعرية
بطل قولهم والا لو لم يبطل القول به مطلقا منعت الملازمة وهو صدور المعصية
منهم مفضيا الي التنفير عنهم بعد البعثة واحتقارهم كالحنفية بل بعد صفاء السريرة
وحسن السيرة ينعكس حالهم في القلوب من تلك الحال الي التعظيم والاجلال
وموكده اي انعكاس حالهم حينئذ دلالة المعجزة علي صدقه وحقية ما ياتي به ومع
والمشاهدة واقعة به اي بانعكاس الحال في القلوب ح في احاد انقياد الخلق
الي اجلالهم بعد العلم بما كانوا عليه من احوال تنافي ذلك فلا معني لانكاره وبعد
البعثة الاتفاق من اهل الشرائع كافة علي عصمته اي النبي صلي الله عليه وسلم
عن تعمد ما يخل بما يرجع الي التحقيق التبليغ من الله الي الخلائق كالكذب في الاحكام
اذ لو جاز عليه المنقول والاقرار في ذلك عقلا لادى الي ابطال دلالة المعجزة
وهو محال وكذا الاتفاق علي عصمته من الكذب غلطا ونسيانا فيما يرجع الي التبليغ
عند الجمهور لما ذكرنا خلافا للقاضي ابي بكر لان دلالة المعجزة علي عدم كذبه
فيما يصدر منه انما هي علي عدم الكذب في ذلك قصدا اي انما دلت علي صدقه
فيما هو متذكر عليه له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا
دلالة لها علي الصدق فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض لدلالتها علي عدم تقريره
علي السهو اذ لا بد من بيانه والتنبيه عليه فان لم يرد البيان منه او من الله دل علي
انه صادر قصدا فلم يرتفع الامان عما يخبر به عنه تعالي فانتفي ما قيل يلزم منه عدم
الوثوق بتبليغه لاحتمال السهو والغلط وانتفاء دليل السامع يفرق به بين
ما يصدر منه سهوا وغلط وبين ما يصدر منه قصدا فيحتمل المقصود بالمعجزة وهو
الدلالة علي صدقه واما غيره اي غير ما يخل بما يرجع الي التبليغ من الكبائر والصغائر
الخسيسة وهي ما تلحق فاعلها بالاراذل والسفلة والحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط
المروءة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة فالاجماع علي عصمتهم عن تعمدها سوي الحشوية
وبعض الخوارج وهم الازارقة حتي جوزوا عليهم الكفر وقالوا بجواز بعثة نبي
علم الله انه يكفر بعد نبوته والفضلية منهم ايضا جوزوا صدور الذنب منهم مع اعتقادهم

ان الذنب كفر ثم الاكثر على ان امتناعه مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فيه اذ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا والمعتزلة على انه على انه مستفاد من العقل بناء على اصولهم الفاسدة **وعلى تجوزها** اي الكبائر والصغائر الخسيسة **خطا وبتاويل خطا الا الشيعة فيهما** اي في فعلها غلطا وفعلها بتاويل خطا هذا على ما في البديع وغيره وعبارة المواقف واما سهوا فجوزه الاكثرون قال الشريف والمختار خلافه **وجاز تعمد غيرها** اي الكبائر والصغائر الخسيسة كقطع وكلمة سفه نادرة في غضب **بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة ومنعه** اي تعمد غيرها **الحنفية وجوزوا الزلة فيهما** اي الكبيرة والصغيرة **بان يكون القصد الى مباح فيلزم معصية** كذلك الا انه قصد عينها **كوكز موسى عليه السلام** اي كرفعه باطراف اصابعه وقيل بجميع الكف القبطي واسمه قالوا فانه لم يقصد قتله بذلك بل افضى ذلك اليه **ويعرفون بالتنبيه** على انها زلة اما من الفاعل كقوله هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه لتسببه او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي اخطا باكل الشجرة التي نهي عن اكلها وطلبا الملك والخلد بذلك **وكانه** اي النوع خطا من حيث ان الامر الذي افضى فعله اليه لم يكن مقصودا له **شبه عمد** من حيث الصورة لقصده الى اصل الفعل **والسهو خطا** ملاحظ للقصد الى اصل الفعل **ولو اطلق** اي الخطا عليه كما اطلقه غيرهم **لم يمتنع وان كان انسب من الاسم المستكره** اي الزلة وكيف يمتنع وقد قالوا لو رمى غرضا فاصاب ادميا كان خطا مع قصده الرمي لا الادمي واما انه انسب مطلقا ففيه تامل بل ربما منع الانسبيه في قصة ادم وما شابهها فقوله تعالى فازلهما الشيطان عنها كما ان الاظهر ان شبه العمد انما يتحقق في نحو وكز موسى مطلقا والله سبحانه اعلم **فصل حجية السنه** اعم من كونها مفيدة الفرض والوجوب والاستنان **ضروريه مظنه ويتوقف العلم بتحققها** اي حجيتها **وهي** اي السنة **المتن على طريقه** اي المتن وقوله **السند** بدل من طريقه وقوله **الاخبار عنه** اي عن المتن **بانه حدث به فلان او طرق** بدل من السند لان به يعرف ثبوتها وعدمه ثم منازل الثبوت ثم تعريف السند بهذا ذكره ابن الحاجب وغيره قال السبكي وعندي لو قال طريق المتن كان اولى وهو ماخوذ اما من السند ما ارتفع وعلا من سفح الجبل اي اسفله لان المسند يرفعه الى قائله او من قولهم فلان سند اي معتمد لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليه **وهو** اي المتن **خبر وانشاء** وتقدم وجه حصره فيهما في اوائل المقالة الاولى **فالخبر قيل لا يحد لعسره** اي تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي لان ادراك ذاتيات الحقيقة في غاية العسر كما قيل مثله في العلم **وقيل لانه علمه** اي الخبر **ضروري** وهو اختيار الامام الرازي والسكاكي

لعلم

لعلم كل احد خاص غير قبيح وهو اي الخبر الخاص **انه موجود وتمييزه** اي لتمييز كل الخبر **عن قسيمه** الذي هو الانشاء **ضروري** وكذا ايراد كل منهما في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه واذا كان الخبر المقيد الذي هو الخاص ضروريا **فالمطلق** اي الخبر المطلق الذي هو جزء **كذلك** اي ضروري بل اولى لاستحالة كون تصور الكل ضروريا مع كون تصور الجزء مكتسبا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء على ما يتوقف عليه تصور الجزء **ولو رد** على اصحاب هذا القول **الضروري ينافي الاستدلال** على كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال **واجيب بانه** اي كون الضروري ينافي الاستدلال انما هو **عند اتحاد المحل** للضروري والاستدلال **وليس** محلهما هنا متحدا **فالضروري حصول العلم بلا نظر وكونه** اي العلم حاصلا **كذلك** اي على وجه الضروري **غيره** اي غير حصوله بلا نظر وهو النظري **ولو اورد كذا الحاصل ضروري يلزمه ضرورته العلم بكونه ضروريا اذ يعد حصوله** اي ذلك العلم الحاصل ضروريا **كذلك لا يتوقف العلم الثاني** وهو العلم بكون العلم الحاصل ضروريا **بعد تجريد مفهوم الضروري هو على الالتفات** اي استحضار مفهوم الضروري وهو ما يحصل بلا نظر **فتطبق** هذا **المفهوم** على العلم الحاصل فيجد حصل بلا نظر فيعلم كونه ضروريا وهو العلم الثاني **وليس هذا النظر** فان تجريد الطرفين ونحوه التفتيش مما يلزم في كل ضروري **كان** هذا الايراد **لازما فالحق انه** اي الدليل المذكور **تنبيه** على خفائه ثم كما قال المصنف لما كان منهم من جعل الجواب هنا كالجواب عن قول من قال العلم لا يحد لانه ضروري لان كلا يعلم بالضرورة انه موجود والمطلق جزءه وهو ان العلم حاصل هنا كذلك وهو متعلقا بغيره والحصول لا يستلزم تصور الحاصل فتعرف ليحصل ليصير بنفسه متصورا فاجاب هنا كذلك وهو ان ماهية الخبر حاصل فيما ذكرت من المثال غير متصور فيحد ليصير متصورا واراى المصنف انه لا يصح هنا لان الكلام هنا في الخبر الذي هو متعلق العلم لا في نفس العلم وقولنا يعلم كل انه موجود يبين ان مضمون انا موجود وهو الخبر تعلق به العلم ولا يمكن ان يقال فيه انه غير متصور اصلا بعد فرض انه معلوم يبقى الا ان يقال تعلق به من وجه والحد لا زيادة العلم بحقيقته كما اشار اليه بقوله **والجواب لتعلق العلم به** اي الخبر **لا يستلزم تصور حقيقته** اي الخبر **ضروري** وتصور حقيقته هو المراد بالتعريف ثم ان المصنف اختار الخبر ضروري فقال **والظاهر ان اعطاء اللوازم** اي اعطاء كل واحد لازم الخبر للخبر ولازم الانشاء للانشاء **من وضع كل منهما موضعه** فلا يضع احد مثلا مقام قم ولا عكسه ومن احتمال الصدق والكذب الى غير ذلك **ونفي** كل واحد **ما يمتنع** على كل منهما **عنه** اي كل منهما ولا يقول ان قم يحتمل الصدق والكذب الى غير ذلك **فرع تصور الحقيقه** وهو المعنى الذي سميناه الدال عليه خبرا وانشاء **اذ هي** اي الحقيقة معنى الخبر والانشاء هي **المستلزمة** لذلك لان الحكم على الشيء فرع تصوره **نعم لا يتصورها** اي الحقيقة **من حيث هما سميا الخبر والانشا**

او غيرها وذلك ينفي ضرورية تقسيمها كالو لم يسم الحقايق باسماء اصلا فان
ذلك لا ينفي كون بعضها ضروريا نحو اذا عرف الخبر والانشا **فيعرفان اسما** اي تعريفا
اسميا لافادة ان مسمي لفظ الخبر او مسمي لفظ الانشا كذا **وان كان** لتعريف المذكور
تعريفا حقيقيا بان كان لذاتيات الحقيقية في نفس الامر هي المسماه بالاسم فان ذلك لا يضر
فالخبر مركب يحتمل الصدق والكذب بلا نظر الي خصوص متكلم ونحوه فمركب
جنس لساير المركبات ويحتمل الصدق والكذب الخ يخرج ما عدا الخبر منها من مركب اضافي
ومزجي وتقييدي واشاري وغيرها فانها ليست كذلك وقال بلا نظر الي خصوص
متكلم ونحوه اي وخصوص الكلام لئلا يظن خروج الخبر المقطوع بصدقه كخبر الله
تعالي وخبر رسوله والمقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة كالنقيضان يجتمعان
او يرتفعان وليس كذلك لان المراد انه اذا نظر الي مجرد مفهومه وهو ان المحكوم
عليه هو المحكوم فيه او ليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل من الصدق والكذب
بدلا علي الاخر فيندرج الخبران المذكوران فيه **واورد** علي هذا التعريف **الدور**
اي انه دوري **لتوقف** كل من **الصدق** والكذب عليه اي الخبر **لانه** اي الصدق
مطابقة الخبر والكذب عدم مطابقته الخبر وقد فرض توقف الخبر كل منهما
وبرنته اي وارد لزوم الدور بعينه ايضا **لو قيل التصديق والتكذيب**
مكان الصدق والكذب لكن بشرط ان يفسر التصديق بالخبر بصدق المتكلم والتكذيب
بالخبر بكذب المتكلم اما لو فسر التصديق بنسبة المتكلم الي الصدق وهو الخبر عن الشيء
علي ما هو به والتكذيب بنسبة المتكلم الي الكذب وهو الخبر عن الشيء علي ما هو عليه
فيلزمه الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر علي التصديق وهو علي الصدق وهو
علي الخبر وكذا في التكذيب ولو فسر التصديق بالاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب
بالاخبار عن كونه كاذبا لزمه الدور بمراتب لتوقف معرفة الخبر علي التصديق
ومعرفة التصديق علي معرفة الصدق ومعرفة الصدق علي معرفة الخبر اعني
مطابقته للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ في حد الخبر صفة للمتكلم وانفي
اللازم فساد تعريف الخبر والصدق والكذب للزوم الدور لا تعريف الخبر علي التعيين
وايضا كما قال المصنف **انما يلزم** الدور **لو لزم** ذكر الخبر **في تعريفه** اي الصدق
وكذا في تعريف الكذب **وليس** ذكره لازما فيهما بل يعرفان بحيث لا يتوقف تعريفهما
علي معرفة الخبر اذ يقال **فيهما** اي الصدق والكذب **ما طابق نسبته لما في نفس**
الامر تعريفا للصدق اي ما يكون نسبته النفسية مطابقة للنسبة التي في الواقع
بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين **او لا** اي ولا يطابق نسبته لما في نفس الامر تعريفا
للكذب اي ما يكون احد نسبتيه المذكورتين ثبوتية والاخري سلبية او يقال
هما ضروريان والله سبحانه اعلم **وقول ابي الحسن** في تعريف الخبر علي ما ذكره
ابن الحاجب **كلام يفيد بنفسه نسبة مردود عليه ان نحو قايم من المشتقات عنده** اي
ابي الحسن **كلام** لانه قال في المعتمد الحق ان يقال الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة

المتميزة المتواضع علي استعمالها في المعاني **ويفيدها** اي قايم النسبة **بنفسه** بناء علي ان
المراد بنفسه ان تكون النسبة مدلوله الذي وضع له الا ان تكون قوله بنفسه لاخراج
قايم ونحوه من المشتقات لافادتها نسبة لا بنفسها بل مع الموضوع الذي هو زيد مثلا
وكان ممنوعا عنده التحقيق انشا والمصنف اليه **وما قيل مع الموضوع ممنوع** بل قايم بنفسه
يفيدها لا يفيد المجموع عنه ومن الموضوع **اذ المشتق دال علي ذات موصوفة** اي لان كل
مشتق من الصفات وضع لذات باعتبار اتصافها فيفيد النسبة بنفسه اذ قد وضع لذلك
فلزمت النسبة مدلولة النص والمشتق واما مع الموضوع فيفيد النسبة الي معين فان
الذات التي ينسب اليها الوصف في المشتق مبهمة وتذكر موضوع تتعين منه بان التعيين
فالمفروض لموضوع المحل تعيين المنسوب اليه ولا دخل للموضوع في افادتها علي هذا
النقل عن ابي الحسن واما المشهور عنه في تعريفه للخبر فما نقله الامدي عنه وهو
كلام يفيد بنفسه اضافة امر الي امر اثباتا ونفيا والكلام فيه في غير هذا الموضع
ذكره المصنف وهو المذكور لابي الحسين في المعتمد علي ما ذكره الابهري وتراجع حاشيته
وحاشية التفتازاني في الكلام عليه **ايراد نحو قم عليه** اي علي قول ابي الحسين المذكور
بانه صادق عليه **لافادته** اي نحو قم **نسبة القيام والطلب** اي المخاطب لان المطلوب
هو القيام المنسوب اليه لا مطلق الطلب وهو ليس بخبر قطعا **فليس** بوارد عليه
اذ لم يوضع نحو قم **سوى الطلب القيام** اي طلب المتكلم القيام من المخاطب **وفهم النسبة**
اي نسبة طلب القيام من المخاطب الي الطالب ونسبة وقوع القيام من المخاطب او
بوقوعه منه عند الامتثال **بالعقل والمشاهدة** لنا وتسوا امرتبا **لا لالتزام الواضع**
اي وضع نحو قم **لها** اي للنسبة المذكورة بنوعيها **فليس** فهم النسبة **بنفسه** اي لفظ الطلب
بدلالة الطلب علي الاول عقليه ولا دلالة له علي الثاني اصلا وانما يعلم بالحس **وما قيل**
اي وما قال ابن الحاجب ووافقه صاحب البديع عليه من ان **الاولي** في تعريفه
كلام محكوم فيه بنسبة لها خارج فطلبت القيام منه اي الخبر لانه كلام محكوم فيه
بنسبة طلب القيام الي المتكلم في الزمان الماضي ولها خارج قد تطابقه فيكون صدقا
وقد لا تطابقه فيكون كذبا **لا قم** فانه وان كان كلاما محكوما فيه بنسبة الي القيام
الي المامور ونسبة الطلب الي الامر لكن هذه النسبة ليس لها خارج تطابقه او لا تطابقه
لانها ليست الا مجرد الطلب القايم بالنفس **فعلي ارادة ما يحسن عليه السكوت**
بالكلام فلا يرد نحو الغلام الذي لزيد لانه لا يحسن عليه السكوت **ولا حاجة الي محكوم**
فيه لانه ليس عليه السكوت حتي يحكم فيه بنسبة وانما يكفي كلام له نسبة لها خارج **بل قد**
توهم التعريف المذكور **ان مدلول الخبر الحكم** للخبر بوقوع النسبة **وحاصله** اي الحكم
علم لانه ادراك **نقطع بانه** اي الخبر **لم يوضع بعلم المتكلم بل** انما وضع **لما عنده** اي المتكلم
من وقوع النسبة والا وقوعها **فالاحسن في تعريف** الخبر **كلام لنسبة خارج** لاشتماله
علي الجنس القريب وهو كلام والفصل القريب وهو النسبة مع الاطراد والانعكاس وعدم
ايهام خلاف المراد **واعلم انه** اي الخبر **يدل علي مطابقته** للواقع وهو الصدق **فانه**

يدل على نسبة قائمة ذهنية واقعة كما في الاثبات او غير واقعة كما في السلب مشعوع
بخصوص نسبة اخرى في الواقع موافقة لها وهي الكيفية وهذه الاخرى مدلولة للخبر
متوسط الاولى وهي المقصودة بالافادة فان كانت هذه الاخرى المشعر بها موافقة
للاولى كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل صدق الخبر ثبوت مدلوله معه
وكذبه تخلف مدلوله معه ولا استحالة في ذلك لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة
الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة الذهنية على حصول النسبة الخبرية بطريق الاشعار
بالاستلزام عقلي وجاز تخلف عن الجملة الخبرية مدلولها بلا واسطة فضلا عن مدلولها
بواسطة وهذا معنى ما قيل مدلول الخبر هو الطرفي واما الكذب فاحتمال عقلي
كما اشار اليه بقوله ومدلول اللفظ لا يلزم كونه ثابتا في الواقع بل جاز ان يكون
ثابتا وان لا يكون ثابتا فجاز احتمال الكذب بالنظر الى ان المدلول المذكور هو كذلك
في نفس الامر او لا وقد سبق معنى هذا في اقسام المركب واوضحناه بعبارة اخرى
انشائه وما ليس بخبر انشا ومنه اي الانشا الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي
والقسم والنداء ويسمى الاخيران اي القسم والندا تنبيها ايضا بل المنطقيون يسمون
الاربعة الاخيرة تنبيها وزاد بعضهم كصاحب التسهيل الاستفهام وابن الحاجب وصاحب
البديع على ان ما ليس بخبر يسمى انشا وتنبيها فان كان مجرد اصطلاح فسهل والا فللبحث
فيه مجال واختلف في صيغ العقود والاسقاطات كبعت واعتقت اذا اريد حدوث
المعنى بها فقيل اخبارات عما في النفس من ذلك وهو قول الجمهور فيندفع
الاستدلال على انشائيته اي هذا النوع صدق تعريفه اي الانشا وهو كلام ليس
لنسبته خارج عليه وانتفا لازم الاخبار من احتمال الصدق والكذب عليه لان بعت
لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به لان ذلك الاستدلال المذكور انما يفيد نفي
قول القائل بانه اخبار لو لم يكن مراده كونه اخبارا عما في نفس الامر بان اراد الاخبار
عن خارج اما اذا اريد انه اخبار عما في النفس من المعنى فلا وهو ظاهر وغاية
ما يلزم من هذا بالنسبة الى عدم احتمال الكذب انه اخبار عما يعلم صدقه بخارج
هو نفس اللفظ بقوله بعت مثلا فانه يفيد ان معناه قائم بنفسه فيعلم صدقه كاخبار
بان في ذهنه كذا اي كما لو قال في ذهنه معنى بعت بعدها قال بعت وما صدقه
كاخبار بان في ذهنه كذا استدل به الانشا بغير من انه لو كان خبرا لكان ماضيا
لوضع لفظه لذلك وعدم ورود معه فامتنع التعليق اي المتعلق به بالشرط
لان التعليق توقيف دخول امر في الوجود على دخول غيره وكلا الامرين منتف
اما الاول فظاهر واما الثاني فللاجماع على تعلق الطلاق بدخول الدار فيما لو
قال لزوجته ان دخلت الدار فقد طلقتك مدفوع بانه ماض اذ ثبته في هذا القائل
البيع والتعليق للطلاق واللفظ اخبار عنهما اي البيع والتعليق الكائنين
في الذهن فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام
به والزم امتناع الصدق لانه اي الصدق بالمطابقة وهي اي المطابقة بالتعدد

اي

اي البيع والتعليق الكائنين في الذهن فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن
واللفظ اخبار عنه واعلام به والزم امتناع الصدق لانه اي الصدق بالمطابقة
وهي اي المطابقة بالتعدد اي تعددها في الواقع والنفس اعتبارا فما في النفس من
حيث هو مدلول اللفظ غيره اي غير ما في النفس من حيث هو فيها اي في النفس
ما لم ينطق ليس شيئا ارى غير ارادة البيع لا يعلم قولها اي النفس بعتك قبله اي
النطق به انما ينطق معه اي مع بعتك فهي انشاءات لفظها عليه لاتحاد معناها
ثم ينحصر الخبر في صدق ان طابق حكمه الواقع اي الخارج الكائن لنسبة الكلام الخبري
بان كانت النسبة الذهنية موافقة للنسبة الخارجية في الكيف بان كانت احداهما
ثبوتية والاخرى سلبية سواء اعتقد المطابقة او عدمها فلا واسطة بينهما وحصر
عمرو بن بحر الجاحظ في ثلاثة الصادق والكاذب الثالث ما اي ما ليس
صادق ولا كاذب لانه اي الخبر اما مطابق للواقع مع اعتقاد للمطابقة ومع او
مطابق للواقع مع عدمه اي عدم اعتقادها او غير مطابق للواقع كذلك اي مع
اعتقاد المطابقة ومع عدم اعتقادها الثاني منها اي من القسمين وهو من القول
المطابق مع عدم اعتقاد المطابقة ويصدق بصورتين اعتقاد عدم المطابقة
وعدم اعتقاد شيء اصلا والثاني من الثاني غير المطابق مع عدم اعتقاد عدم المطابقة
ويصورتين اعتقاد عدم المطابقة وعدم اعتقاد شيء ليس كذبا ولا صدقا
وهو اربعة اقسام الاول من الاول صدق وفي الثاني كذب فيكون الجميع على قوله
ستة واحد صدق وواحد كذب واربعة واسطة لقوله تعالى حكاية افترى على
الله كذبا ام به جنة اي جنون حصروا اي الكفار قوله اي النبي صلى الله عليه وسلم
اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الكذب والجنة ولا كذب معها اي الجنة
لانه قسم الكذب على زعمهم وقسم الشيء يجب ان يكون غيره ولم يعتقد واصدقه
بل هم جازمون بكذبه فهذا اخ ليس بكذب ولا صدق ثم هم عقلاء عارفون باللغة فيجب
ان يكون من الخبر ما ليس صادقا ولا كاذبا ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا
في نفس الامر والجواب حصول اي خبره في الافترا الكذب والجنة التي لا عمد
فيها فهو اي حصرهم خبره انما هو في كذب عمد وغير عمد اي في نوعيه المتباينين
ومما يدل على انه يتنوع اليها قوله تعالى وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين
وما في الصحيحين وغيرهما من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار او حصروا
في تعمد اي الكذب وعدم الخبر لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال
المجنون وهو شرط في تحقق حقيقة الكلام فضلا عن الخبر فهو حصر في ضد الشيء
ونقيض ذلك الشيء وقول عائشة في ابن عمر من رواية البخاري ما كذب ولكنه
وهم وعزاه السبكي الى الصحيحين يريد ما كذب عمدا وليس لفظ ما كذب في الصحيحين
ولا في احدهما وانما في الترمذي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت
يعذب ببكاء اهله عليه فقالت عائشة رحمه الله لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول الله

صلي الله عليه وسلم لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب وان اهله ليبكون عليه ثم قال
الحسن صحيح وفي الموطا وصحيح مسلم اما انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا وقيل
اي وقال النظام ومن وافقه الصدق مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد غير مطابق
للواقع والكذب عدمها اي مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد فالمطابق للواقع
كذب اذا اعتقد عدمها اي المطابقة للواقع والمخالف للواقع صدق اذا اعتقد
مطابقته له ولا واسطة بين الصادق والكاذب عنده ايضا لان ما لا يطابق الاعتقاد
كاذب كان هناك اعتقاد او لا لقوله تعالي والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
في قولهم نشهد انك لرسول الله المطابق للواقع دون اعتقادهم اجيب بان التكذيب
انما هو في الشهادة لعدم المواطاة اي موافقة اللسان القلب فهو راجع الي خبر
ضمني يشعر به تاكيدهم كلامهم بان واللام وكون الجملة اسمية وهو ان اخبارنا هذا
صادر عن صميم قلوبنا وخلوص اعتقادنا ووفور رغبتنا ونشاطنا لا الي خبرهم المذكور صريحا
ومن ثمة قال تعالي والله يعلم انك لرسوله او فيما تضمنته الشهادة من العلم لان
من قال اشهد بكذا تضمن اني اقوله عن علم وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم
والزور وتقييدها بالغد او في دعواهم الاستمرار علي الشهادة في الغيبة والحضور لشهادة
الفعل المضارع المبني علي الاستمرار وفي المشهود به لكن لا في الواقع بل في زعمهم
الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا ان هذا الخبر غير مطابق للواقع او ان المراد
انهم قوم شانهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية والموجب لهذا التاويل وما قبله
من التاويل قول عائشة القطع من اللغة بالحكم بصدق قول الكافر كلمة الحق
كالاسلام حق لكونه مطابقا للواقع مع عدم مطابقته اعتقاده فيدل علي ان الاعتبار
في ذلك لمطابقة الواقع دون الاعتقاد وما ذكر من ان الدليل ظنيا ظنون والقطعي يترك
بالظني بل بالعكس اذا لم يمكن تاويله والا كان يدفع بالتاويل بخلاف الاصل وقال
الراغب الاصفهاني الصدق المطابقة الخارجية مع اعتقادها فان فقد كل منهما سواء
صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها ام بعدم اعتقاد شي فكذب وان فقد
احدهما يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد والخارج وبالكذب من حيث
انتفاء المطابقة للخارج او اعتقادها فانه وفي الاسرار الالهية وقيل ان طابق فصدق
وان لم يطابق فان علم المتكلم بعدم المطابقة فكذب وان لم يعلم فخطا لا كذب وهذا
للاصطلاح وعليه قوله تعالي افتري علي الله كذبا ام به جنة لانهم نسبوه الي انه اخطا
في اخباره عن البعث عن غير عمد الكذب فصار في خطابه كذي الجنة لا يدري ما يقول
انتهي ــــ قلت ويوافقه ظاهرا ما تقدم من قول عائشة اما انه لم يكذب ولكنه
نسي او اخطا وينقسم الخبر اعتبارا اخر اي الحكم بالقطع بصدقه وعدمه الي ما يعلم
صدقه ضرورة اما بنفسه اي من غير انضمام غيره اليه وهو المتواتر فانه بنفسه
يفيد العلم الضروري بمضمونه واما بغيره اي استفيد العلم الضروري بمضمونه
بغيره وهو الموافق للعلم الضروري بان يكون متعلقه معلوما لكل واحد من غير

نظر كخبر الواحد نصف الاثنين او نظرا كخبر الله ورسوله واهل الاجماع وخبر من
ثبت باحدها صدقه بان اخبر الله ورسوله واهل الاجماع بصدقه وخبر من وافق
خبره دليل العقل في القطعيات فان هذا كله علم وقوع مضمونه بالنظر والاستدلال
وهو الادلة القاطعة علي صدق الله وصدق رسوله وعصمة الامة عن الكذب
وعلي ان الموافق لما هو صادق صادق او ما يعلم كذبه بمخالفة ذلك اي ما علم صدقه
ضرورة كالاخبار بان الواحد ضعف الاثنين او نظرا كالاخبار بان العالم قديم وما
يظن احدهما اي صدقه او كذبه كخبر العدل لرجحان صدقه علي كذبه والكذوب
لرجحان كذبه علي صدقه او يتساويان اي احتمالات كالمجهول اي كخبر مجهول الحال بان لم
يعلم حاله في العدالة وعدمها ولم يشتهرا معا في الصدق والكذب فان الجهل بحاله
يوجب تساوي الاحتمالين وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه والا لنصب علي صدقه
دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا كان صادقا دل عليه بالمعجز كما ذهب الي هذا
بعض الحزوم الظاهرية باطل للزوم ارتفاع النقيضين في اخبار مستورين بنقيضين
من غير دليل يدل علي صدق احدهما للزوم كذبهما قطعا ويستلزم اجتماعهما
لان كذب كل منهما النقيضين يستلزم صدق الاخر ولزوم الحكم بكفر كثير من
المسلمين فانهم يقولون كلمة الحق ولا يعلم صدقهم بقاطع وهو باطل بالاجماع والضرورة
بخلاف اهل ظهور العدالة منهم فانه لا يلزم الحكم بكفرهم اذا اتوا بكلمة الحق وقوله
لانها اي العدالة دليل علي ان يراد بالعلم الاول اي الذي في قوله وما قيل ما لم
يعلم صدقه يعلم كذبه الظن غير واقع موقعه فيما يظهر بالوجه الظاهر ان
يقول بدله ثم هذا دليل علي ان يراد بالعلم الاول الظن والا لو اريد به القطع
بطل خبر الواحد لانه يفيد الظن لا القطع الا من خارج ولا يقوله اي بطلان
العمل بخبر الواحد ظاهر ولا يتم الزام كفر كل مسلم كما ذكر ابن الحاجب لترجح صدق
خبره من حيث هو مسلم علي كذبه فلا يصدق عليه انه لم يعلم صدقه فيعلم كذبه
فيلزم اللازم المذكور لتعين انه علم صدقه اي ظن والعلم يستعمل لمعني الظن
كما بالعكس وانما يتم لزوم ارتفاع النقيضين ظنا واما تمسكهم بالقياس علي الحكم
بكذب مدعي الرسالة بلا دليل عليها فجوابه والحكم بكذب المدعي الرسالة بلا معجز
بدليله اي التكذيب لان الرسالة عن الله خلاف العادة وهي تقتضي بكذب من
يدعي ما يخالفها بلا دليل يدل علي صدقه بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان
العادة لا تقتضي بكذبه من غير مقتض فالقياس فاسد تنبيه ثم الظاهر ان الحكم
بكذب مدعي الرسالة بلا دليل علي صدقه قطعي قال السبكي علي الصحيح وقيل
لا نقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه هذا ومدعي النبوة اي الايحاء اليه فقط
يكذب به قاله امام الحرمين وغيره خاف ان المراد مدعيها قبل نبينا محمد صلي الله عليه وسلم
وينقسم الخبر باعتبار اخر اي السند الي متواتر واحاد فالمتواتر لعدم المتابع علي
الراجح واصطلاحا خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة عنه بل بنفسه

لخبر جنس شامل له ولخبر الواحد وجماعة تخرج بعضهم افراد خبر الواحد وهو خبر
الفرد يفيد العلم يخرج ما كان من خبر الاحاد خبر جماعة غير مفيد للعلم ولا بالقراين
المنفصلة عما يفيد من خبار جماعة بها سوا كانت عقلية لخبر جماعة بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان وخبر جماعة موافق لخبر الله وخبر رسوله او حسية لخبر جماعة
من عظمتهم وجوعهم لشهادة اثار ذلك عليهم او عادية لخبر جماعة عن موت والدهم مع شق
الجيوب وضرب الخدود والتفجع عليه فان هذه لا تكون متواترة بخلاف ما يلزم من
القراين نفسه اي الخبر مثل الهيات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمون او المخبر به
اي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به او المخبر عنه اي
الواقعة التي اخبروا عن وقوعها لكونها امرا قريب الوقوع او بعيد فان حصول
العلم بمعونة مثل هذه القراين لا يقدح في التواتر وعنه اي هذا اللازم يتفاوت
عدده اي المتواتر حتى ان المخبر عنه اذا كان قريب الوقوع يحصل باخبار عدد اقل
من عدد بعيد ومنفعة السمنية بضم السين وفتح السين المهملة وفتح الميم فرقة
من عبدة الاصنام ذكره الجوهري وفي شرح البديع وهم طايفة منسوبة الي سومنات
بلد مشهور بالهند والبراهمة وهم طايفة لا يجوزون على الله بعثة الرسل افادته
العلم وهو اي منعهم مكابرة لانا نقطع بوجود نحو مكة والانبيا والخلفا بمجرد اخبار
عن ذلك كما نقطع بالمحسوسات عند الاحساس بها لا بفرق بينهما فيما يعود الى
الجزم فكان هذا دليلا قطعيا على افادة هذا الخبر العلم وتشكيكهم اي السمنية
في انه لا يفيد بانه كاكل الكل طعاما اي اجتماعهم على اكل طعام واحد وهو ممتنع
عادة وان الجميع مركب من الاحاد بل هو نفس الاحاد وكل منهم لا يعلم خبره اي
لا يفيد العلم فكذا الكل والا انقلب الممكن ممتنعا وهو مح وبلزوم تناقض المعلومين
اذا اخبر جمعان كذلك اي بفيد خبر كل منهما العلم بنفسه بهما اي بذينك
المعلومين المتناقضين كما اذا اخبر احد الجمعين بموت زيد في وقت كذا والجمع
الاخر بحياته في ذلك الوقت وهو باطل وبلزوم صدق اليهود في نقلهم عن موسى
عليه السلام لا نبي بعدي لانهم خلق كثير يفيد العلم خبرهم وهو باطل لمنافاته
ثبوت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبانا نفرق بينه اي هو العلم الذي يفيد
المتواتر بين وغيره من الضروريات ضرورة حتى لو عرضنا على انفسنا وجود
جالينوس وكون الواحد نصف الاثنين وجدنا الثاني اقرب من الاول بالضرورة
ولو جعل العلم الضروري بالتواتر لما فرقنا بينه وبين غيره من البديهيات
والمحسوسات لان الضروريات لا تختلف في الجزم لان الاختلاف فيه للنظر واحتمال النقيض
وهو غير ممكن فيها تشكيك في ضروري ولا يستحق الجواب والجواب بعدها اي هذه التشكيكات
الاول وهو كونه اجتماع الجم الغفير على اكل طعام واحد فانه علم وقوع العلم
بالتواتر من العلم بوجود البلاد النائية والامم الماضية والوقوع دليل الامكان
فدل على امكان اجتماع الجم الغفير على خبر واحد والفرق وجود الداعي عادة وعدمه

عادة ثم لان اختلاف الامزجة والشهوات موثر في اختلاف الداعي الي الماكول وغير
موثر في اختلافه الي الاخبار اذ لا يتعلق بالمزاج فيه وانما تعلقه بوقوع المخبر
عنه فلا يبعد في وقوعه واطلاع الخلق الكثير عليه فيدعوهم الي نقله وانما خيل
اي ظن هذا في الاجماع عن دليل ظني كما سياتي مع جوابه في باب الاجماع والاختلاف
حال الجزء والكل ضروري الا ترى ان الواحد جزء من العشرة وليست العشرة جزءا من
نفسها وللمجموع طاقات الحبل من القوة ما ليس لطاقة او طاقتين منها ولشهادة اربعة
من الزنا ما ليس لما دونها الي غير ذلك فلا يلزم من ثبوت امر لكل من الاحاد على
الانفراد ثبوته لجملتها ولا يلزم الانقلاب لان المتواتر قابل للكذب باعتبار ذاته غير
قابل له باعتبار اجتماع العقلاء الي حد يمنع العقل توافقهم على الكذب والممكن
لذاته قد يصير ممتنعا والثالث اي لزوم تناقض معلومين بخبرين متواترين
بهما وزمن ممتنع عادة فلا يلتفت اليه واخبار اليهود احاد الاصل لان اليهود قتلوا
في زمان بخت نصر لقبله اباهم ففات شرط التواتر فيه وهو استوا الطرفين والواسطة
ولان القاطع دل على كذبه فيما نقلوا والخبر انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع
وقد يخالف في الضروري مكابرة كالنية وسطانية فان منهم من ينكر حقايق الاشيا
ويزعم انها خيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها
تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقد المعتقد العرض جوهرا والجوهر عرضا فالامر
على ما اعتقده وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوته ويزعم
انه شاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية ولا شك ان هذا مكابرة منهم غير مسموعة
ومما يحكى ان الحكماء لا طريق الي مناظرتهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسفسطا اسم للحكمة
المموهة العلم المزخرف ويقال سفسط الكلام اذا هذى وسفسط الرجل اذا
تجاهل فسموا بهذا الاسم لهذيانهم او تجاهلهم فانتفى التشكيك الخامس والفرق
بين العلم الحاصل بالتواتر وبين غيره من الضروريات انما هو في السعة للاختلاف
في الجلاء والخفا بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال
وتصورات اطراف الاحكام لا للاختلاف وفي القطع بواسطة احتمال النقيض
والاول غير قادح في الضروري والثاني منتف فانتفى التشكيك السادس ثم الجمهور
من الفقها والمتكلمين على ان ذلك العلم ضروري بحصوله بلا نظر ولا كسب مع
والكعبي وابو الحسين فالا هو نظري وتوقف الامدي قالوا اي النظريون العلم
الحاصل بالتواتر يحتاج الي المقدمتين لتركبنا على وجه منتج هكذا المخبر عنه
محسوس فلا تشتبه وانما ذكر هذا اشارة الي وجه اشتراط الاستناد الي الحس
لان العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير لحدث العالم عند الفلاسفة ولا داعي لهم اي
للجماعة المخبرين الي الكذب اجلب منفعة او دفع مضرة وكل ما هو كذلك
اي محسوس غير مشتبه ولا داعي للمخبر به الي الكذب صدق فهذا الخبر صدق ولو كان

ضروريا لما احتاج اليها قلنا احتياجه اي العلم بالخبر المتواتر الي سبق العلم بذلك
اي المقدمتين وترتيبها علي وجه منتج ممنوع فانا نعلم علمنا بوجود بغداد من
غير خطور شي من ذلك بالبال حتي ان ذلك يعلمه من ليس يعلم ترتيب المقدمتين
علي وجه صحيح من الصبيان وغيرهم لكان العلم الحاصل ذلك بالخبر المتواتر تخلو قا
عنه اي الخبر المتواتر للسامعة بالعادة وامكان ضرورة الترتيب للمقدمتين فيه
لا يوجب النظرية للعلم الحاصل منه لامكانه اي ترتيبها في اجلي البديهيات كالكل
اعظم من جزئه بان يقال الكل فيه جزء واخر غير جزئه المفضل عليه وكل ما هو كذلك
فهو اعظم ومرجع الغزالي حيث قال في المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضروري لمعني
انه لا يحتاج الي الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعني انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما انهم لا مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم
علي الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا علي الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الي
ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الي الشعور بتوسطها وافضائها اليه الا انه
اي المتواتر من قبيل القضايا التي قياساتها معها كالعشرة نصف العشرين وظاهر
من قولنا نعلم علمنا بوجود بغداد كذلك عدمه اي عدم قوله ببطلان قوله قالوا
اي المنكرون لضروريته لو كان ضروريا علم ضروريته بالضرورة لان حصول العلم
للانسان ولا شعور بالعلم ولا بكيفية حصوله محال وح فلم يختلف فيه لكن اختلف فيه
فليس ضروريا قلنا اولا معارض له بانه لو كان نظريا علم نظريته بالضرورة لما ذكرتم
والحل لا يلزم من حصول العلم الضروري الشعور بصفته اي التي هي الضرورة بامكان
كون الشي معلوما ولا يكون صفته معلومة قال المصنف فلا يخفى انهم اي المنكرين
للضرورة لم يلزموا اهل الضرورة من الشعور به اي العلم الشعور بصفته اي العلم
بل الزموا كون العلم بها اي بصفته ضروريا ولا يلزم من كونه اي العلم ضروريا
الشعور به اي بكونه ضروريا بل الضرورة لا تستلزم الحصول بوجه اذ توقف الشعور
بكونه ضروريا علي توجه النفس وتطبيق مفهوم الضروري المشهور وهو كونه
لا يتوقف علي نظر وكسب وليس المتوقف علي ذلك اي توجه النفس وتطبيق مفهوم
الضروري نظريا بل الجواب مع انتفاء الثاني وهو علم ضروريته بالضرورة بل هو
ضروري فلم يختلف وقد مر مثله انفا حيث قال قلنا احتياجه الي سبق العلم بذلك
ممنوع والحق ان الضرورة لا توجب عدم الاختلاف كما سلف قريبا فقد ينشا الاختلاف
لا من جهل المفهوم بل من الغلط بظن كل متوقف علي شيء نظريا وليس كذلك
وقد انتظم الجواب القائل احتياجه الي سبق العلم ممنوع الي اخر دليل المختار
وهو انه ضروري وشروط المتواتر الصحيحة في المختار ثلاثة تعدد النقلة
بحيث يمتنع التواطي عادة على الكذب فهذا الحاد نقلا والاستناد منهم في اخبارهم
اي الجمع اي لعدد الحواس الحس لا الي العقل وتقدم وجه وهذا انا بينا ولا يشترط

الاستناد الي الحس في كل واحد منهم كما هو ظاهر كلامهم م ابن الحاجب حيث قال
في اشتراط القاضي والامدي وغيرهما ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين
فيه غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فباطل قال القاضي عضد الدين وغيره لانه
لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا قال السبكي وعندي
هنا وقفة وقد يقال العلم لا يحصل الا اذا علم الكل والسوي الطرفين والوسط
في ذلك اي العدد والاستناد لان اهل كل طبقة لهم حكم انفسهم فيشترط كل منها
فيهم والعلم بها اي بهذه الشروط اولا شرط العلم به اي بكونه الخبر المتواتر مفيدا
للعلم عند من جعله اي العلم المتواتر نظريا لانه الطريق اليه وعندنا العلم بالشروط
بعده اي العلم المتواتر يخلق الله اياه عند سماعه عادة فان خلق الله تعالي له
علمنا منه علم وجود الشرائط والا فلا في شروطه لا يتحقق في نفسه الا بعدها
لا يشترط العلم به وكيف لا وقد يحصل العلم منه وحالة انه لا يلتفت اليها اي الشروط
بل يذهل الذهن عن ملاحظتها وايضا لو كان سبق العلم بالشروط شرطا لحصول العلم
لما اختلف حصوله عند وجودها واللازم باطل لانه قد يختلف اذ يجوز ان يكون
سبق العلم يوجب حصوله لقوم بواقعة لا لغيرهم فيها ولا لهم في غيرها ولا يتعين
عدد مخصوص يتوقف حصول التواتر عليه وقيل يتعين فقيل اقلهم خمسة
لان الاربعة بينة شرعية في الزنا يجب تزكيتهم لافادة خبرهم الظن بالاجماع فكيف
يفيد اليقين ثم بل اولي وما دونها والاصطخري عشرة لان ما دونها جمع الاحاد
فاختص باخبارها والعشرة مما اراد الكثرة واثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل المبعوثين
طليعة لهم اي الجبابرة والكنعانيين بالشام فانه كونهم علي هذا العدد ليس الا انه
اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك وعشرون لقوله الله تعالي ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين فيتوقف بعث عشرين لمائتين علي اخبارهم بصبرهم
وكونهم علي هذا العدد ليس الا لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب في ذلك واربعون
لقوله تعالي يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين رجلا
كملهم عمر رضي الله عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم فاخبار الله عنهم انهم كانوا
النبي صلي الله عليه وسلم ليستدعي اخبارهم عن انفسهم بذلك يطمئن قلبه له وكونهم
علي هذا العدد وليس الا انه اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك وسبعون
لقوله تعالي واختار موسي قومه سبعين رجلا لميقاتنا اي للاعتذار الي الله
من عبادة العجل وسماعهم كلامه من امروا به ليخبروا قومهم بما يسمعون وكونهم
علي هذا العدد وليس الا انه اقل ما يفيد العلم المطلوب مثل ذلك وثلثمائة
وبضعة عشر عدد اهل غزوة وهي البطشة الكبرى التي اعز الله بها الاسلام
وكذلك قال صلى الله عليه وسلم لعمر لعل الله اطلع علي اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم
فقد غفرت متفق عليه وهذا الاقتضاء به زيادة اختيارهم ليستدعي التنقيب
عنهم ليعرفوا وان ما يعرفون باخبارهم فكونهم علي هذا العدد ليس الا انه اقل ما يفيد

العلم المطلوب بمثل ذلك وعدة اهل بيعة الرضوان وفي عددهم روايتان
ثلاث في الصحيحين الف وثلثماية الف واربعماية الف وخمسماية وقال البيهقي رواية
الف واربعماية اصح وابن حبان والصحيح الف وخمسماية فكونهم على هذا العدد ليس
الا لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك وما لا يحصي وما لا يحصرهم بلد
ليمتنع التواطؤ والكل ليس بصحيح بل كما قال والحق عدمه اي الحصر بعدد مخصوص
لقطعنا بمضمونه اي الخبر المتواتر بلا علم متقدم بعدد مخصوص على
النظرية اي الطايفة القايلين بانه يفيد علما نظريا ولا علم متاخر بعدد مخصوص
على الضرورية اي العامة القايلين بانه يفيد علما ضروريا وللعلم باختلافه
اي العدد بخصوص العلم مع عدد خاص في مادة وعدمه اي عدم حصوله
في مادة اخرى مع مثله اي العدد الخاص المذكور فبطل بهذا ايضا قول ابي
الحسين والقاضي كل خبر عدد افاد علما بشيء الشخص فمثله اي خبر ذلك
العدد يفيد اي علما بشيء في غيره اي ذلك الشخص ثم قال تعليلا لاختلاف العدد
في افادة العلم الذي هو مضمون دليل ابطال كون عدد ما اذا افاد العلم افادة
في كل مادة للاختلاف في لوازم مضمون الخبر من قربه او بعده ومن ممارسة
المخبرين لمضمونه والعلم بامانتهم وضبطهم وحسن ادراك المستمعين فان
هذه داخلة في المفيد بنفسه فاختلاف حصول العلم بالاعداد المذكورة واقع بهذه
الاسباب ليس غيرها وتفاوتها في ايجاب العلم بها مما لا يمكن ضبطه بسيطة فكيف
اذا تركبت بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع ثم اسر قول القاضي وابي الحسين
على ما ذكرنا الا ان يراد به مع التساوي للمخبرين في ذاتها ومخبر بها من كل وجه
فصحيح قولهما لكن التساوي من كل الوجوه بعيد جدا لتفاوتها عادة ثم تلخص
من هذه الجملة لانه لا سبيل الى اناطة حصول العلم بعدد مخصوص في كل فرد من
لافراد اخبار المتواتر بكل سامع به وكيف والاعتقاد يتزايد بتدريج خفي كما يحصل
كمال العقل لكن للانسان والقوة البشرية قاصرة عن ضبطه بل الضابط للخبر
المتواتر حصول العلم فمتى افاد الخبر مجرد العلم تحققنا انه متواتر وان جميع شرايطه
موجوده وان لم يفد ظهر عدم تواتره لفقد شرط من شروطه وفي الوقوع واشترط
العدالة والاسلام كيلا يلزم تواتر خبر النصارى بقتل المسيح وهو باطل
لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه واجماع المسلمين فساقط كشروط اليهود اهل
الذمه والمسكنه ان يكونوا في المخبرين لخوفهم اي اليهود المواطاة على الكذب من
المخبرين اذا لم يكن فيهم هولا بل كان فيهم الكل من الاكابر والعظما لعدم خوفهم من المواخذة
على الكذب لعزتهم وجاههم بخلاف ما لو كان هولا فيهم فان خوفهم من المواخذة على
الكذب لهوانهم يمنعهم منه اما سقوط الاول فلانه انما يلزم لو تحقق الشرط المتفق عليه
وهو ممنوع لانه لم يوجد استوا الطرفين والواسطة في العدد المانع من تواطيهم على
الكذب فانه قال وخبرهم احاد الاصل فانهم كانوا في ابتدا امرهم قليلين جدا بحيث

لا يمتنع

لا يمتنع تواطيهم على الكذب اولان المسيح شبه لهم فقتلوه بناء على اعتقادهم انه
هو كما قال تعالى ولكن شبه لهم واما سقوط الثاني فلحصول العلم باخبار العظما عن
محسوس لغيرهم بل قد يكون العلم من خبرهم اسرع لترفعهم عن رذيلة الكذب لشرفه
وحفظ جاههم بخلاف اهل الذله والمسكنه فانهم قد يقدمون الكذب لعله مثالا انهم
به لدناة نفوسهم وخستهم وعدم خوفهم من سقوط جاههم والله سبحانه اعلم تتميم
واما شروط المتواتر في المستمعين فثلاثة احدها كون المستمع اهلا لقبول العلم
بالمتواتر ثانيها عدم علمه بمدلول الخبر قبل سماعه والا كان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع
ثالثها ان لا يكون معتقدا لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلما او لتقليد
ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغا
اليه وهذا ذكره البيضاوي من غير حكاية خلاف ولا تعقبه ونقله في المحصول عن الشريف
المرتضي ثم قال وانما اعتبر لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة علي رضي الله عنه
وان المانع من افادة العلم عند الخصم اعتقاد خلافه وهذا التعقيب له بانه انما ذهب
اليه لهذه الدسيسة لا غير فاذن هو ساقط الاعتبار عند من سلم منها وينقسم المتواتر
الى ما يفيد العلم بموضوع في اخبار الاحاد كالامكنة النائية والامم الخالية وغيرها
موضوع في شي منها اي اخبار الاحاد بل يعلم ذلك الذي هو غير موضوع في شي منها
للسامع عندها اي اخبار الاحاد بالعادة كاخبار علي رضي الله عنه في الحروب وعبد
الله ابي جعفر كالامكنة النائية والامم الخالية في العطا يحصل عندها اي اخبارها
للسامع عادة علم الشجاعة والسخا ولا شي منها اي اخبارهما يدل على السجية ضمنا
اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطا الالف لان الجود ملكه نفسانيه هي مبدا الافادة
ما ينبغي لمن ينبغي لا للعوض ولا الشجاعه جزء مفهوم قتل احاد مخصوصين لان الشجاعه
ملكه نفسانيه تقتضي اعتدال القوة الغضبية ولا تدل على الخصيصة التزاما الا
بالمعنى الاعم لجواز تعقل القاتل والعطا بلا لحظ معنى الشجاعة فما قيل
اي فقول ابن الحاجب اذا اختلف المتواترون في الوقايع المعلوم ما اتفقوا عليه
بتضمن او التزام تساهل اي خبر يفيد الظن واعترض بانه اي خبر لم يفد اي
الظن فيبطل عكسه به لصدق المحدود وهو كونه خبر واحد دون الحد ودفع بانه
اي الخبر الذي لم يفد الظن لا يراد للحد اي غير داخل في الحد واذ لا يثبت به
اي بالخبر حكم والمقصود تعريف الخبر الذي يعتد به في الاحكام ولا يكون متواترا
وعلى هذا اثبت الواسطة وليس بشي اذ يثبته بالضعف اي بالحديث الذي ضعفه
بغير وضع اي كذب الفضايل وهو المذهب وهو حكم شرعي ومنه اي خبر الاحاد
قسم يسمى المستفيض وهو عند بعضهم ما رواه ثلاثه فصاعدا وما زاد عليها
اي الثلاثه وهو المذكور لابن الحاجب ولا بد من قيد ما لم ينته الى التواتر وكانه
حذف للعلم به فان الكلام في غير المتواتر وقال ابو اسحق الشيرازي نقل ما يثبت
به الاستفاضة اثنان وقال السبكي والمختار عندنا ان المستفيض ما يعده الناس

شايعا وصد صدر عن اصل ليخرج ما شاع لا عن اصل وربما حملت الاستفاضه
باثنين وجعله الاستاد الاسفرايني وابن فورك واسطه بين المتواتر والاحاد
وزاعما انه يقتضي العلم نظرا والمتواتر تقتضيه ضروره وقيل الاسفرايني عما
يتفق عليه ائمة الحديث ورده امام الحرمين بان العرف لا يقتضي القطع بالصدق
فيه وانما قصارا ه ظن غالب **والحنفيه قالوا الخبر متواتر واحاد ومشهور وهو**
اي المشهور **ما كان احاد الاصل متواترا في القرن الثاني او الثالث فبينه**
اي المشهور **وبين المستفيض** باحد التفسيرين الاولين **عموم من وجه** لصدقهما
فيما رواه في الاصل ثلاثه او ما زاد عليها ولم ينته الي التواتر ثم تواتر في القرن
الثاني والثالث وانفراد المستفيض عن المشهور فيما رواه المشهور عن المستفيض
فيما رواه واحد او اثنان في الاصل ثم تواتر في القرن الثاني والثالث **وهو**
اي المشهور **قسم من المتواتر عند الخاص** في جماعة من الحنفيه **وعامتهم** اي الحنفيه
علي المشهور **قسيم المتواتر فالاحاد ما ليس احدهما** اي المتواتر والمشهور اتفاقا
والمتواتر عنده اي الخصاص **ما افاد العلم بمضمون الخبر ضروره او** ما افاد العلم
بمضمون الخبر **نظرا وهو** اي ما يفيد العلم بمضمون الخبر نظرا **المشهور وعلي هذا**
اي ان المشهور يفيد العلم نظرا **قيل** احصاص **يكفر جاحده يجحد** وعامتهم لا يكفرونه
فيظهر ثمرة الاختلاف في الاكفار وعدمه والقايل صدر الاسلام **والحق الاتفاق**
علي عدمه اي الكفار كما نص عليه شمس الائمه السرخسي **لاحاديه اصله فلم يكن**
جحده **تكذيبا له عليه السلام بل ضلالا لتخطيه اي المجتهدين** في القبول
واتهامهم بعد التامل في كونه عن النبي صلي الله عليه وسلم غاية التامل
ولان الافاده للعلم اذا كانت نظريه توقفت عليه اي النظر **وقد يحقق**
الخ مع للمشهور **عنه** اي النظر او بين لهذا **عنه وحاصل ذلك النظر** الذي هو
وصف العلم المفاد بالمشهور علي قول الحصاص **لا اجماع بالمتاخر علي انه** اي
المشهور **صح عنه عليه السلام فيلزم القطع به** اي المشهور **قلنا اللازم** من
اجماعهم **القطع بصحة الروايه له بمعني اجتماع القبول لا القطع بانه** اي
المشهور **قاله** النبي صلي الله عليه وسلم **ولو كان** الاجماع المتاخر **فلذلك**
اي لا يكفر **لما ذكرنا من معني الخفا** فيه وهو الجزاوالذهون بخلاف انكار
المتواتر فانه يودي الي تكذيبه صلي الله عليه وسلم لانه كالمسموع منه وتكذيبه
كفر وعلي هذا فلا تظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام **ثم يوجب** المشهور عند عامة
الحنفيه **ظنا فوق** ظن خبر **الاحاد قريبا من اليقين** وهو ما سماه القوم علم طمانينه
وهي زياده توطين وتسكين يحصل للنفس علي ما ادركته فان كان المدرك
يقينا فاطمانها بها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود بلد بعد ما شاهدها
والمثله لاشارات بقوله تعالي عن ابن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان
كان ظنيا فاطمانها بها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد

لنا

لنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل
لما زاله الظن علي افاده **كالتشكيك** فبعضها اقوي من بعض معناه **فوجب تقييد**
مطلوب الكتاب به اي بالمشهور **كتقييد** مطلق **اية جلد الزاني** الي مائة للمحصن وغير
المحصن **بكونه غير محصن برجم ماعز** من غير جلده الثابت جلده هذا في الصحيحين وغيرهما
وقوله صلي الله عليه وسلم والبنت بالبنت جلد مائه **ورجم بالحجارة** رواه مسلم وغيره
بل تقييده به من قبيل التقييد بما هو متواتر المعني **وتقييد** مطلق **صوم كفارة اليمين**
الي مدلل للتتابع وغيره **بالتتابع بقراءة ابن مسعود** فيصوم ثلاثة ايام متتابعات كما نقله
لشهرتها اي قراءة ابن مسعود **في الصدر الاول** وهو اي الشهر في الصدر الاول **الشرط** في وجوب
تقييد مطلق الكتاب به **وتقييد اية غسل الرجل** في الوضوء **بعدم التخفيف** اي لبس الخف
عليها **بحديث المسح** علي الخف المخرج في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها **ان لم يكن** حديثه
متواترا وعليه ما في الاحسار وغيره قال ابو حنيفه من انكر المسح علي الخفين يخاف عليه
الكفر فانه ورد فيه من الاخبار ما يشبه التواتر وما في النهاية وقال ابو يوسف خبر
المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وما في المبسوط جواز المسح بالاثار مشهوره قريبه من
التواتر والا فقد نص ابن عبد البر علي انه متواتر والظاهر ان عليه ما في شرح الطحاوي
قال الكرخي اخشي الكفر علي من لا يري المسح علي الخفين والله تعالي اعلم **فصل**
في شرائط الراوي منها كونه بالغا حين الاداء وان كان غير بالغ وقت التحمل
لاتفاقهم اي الصحابة وغيرهم **علي قبول روايه ابن عباس وابن الزبير والنعمان ابن**
بشير وانس بلا استفسار عن الوقت الذي تحملوا فيه ما يروونه عن النبي صلي الله
عليه وسلم وحضوصا عبد الله ابن الزبير والنعمان ابن بشير فان النبي صلي الله
عليه وسلم توفي وسن كل منهما دون العشر فقد اتفق اهل السير والاخبار ومن صنف
الصحابة ابن الزبير اول مولود في الاسلام بالمدينة من قريش وانه ولد في السنة الثانية
وما حفظه في الصغر ما اخرجه البخاري وغيره من انه قال لما كان يوم الخندق كنت
انا وعمر ابن ابي سلمه في الاطم الذي فيه نساء رسول الله صلي الله عليه وسلم وكان يرفعني
وارفعه فاذا رفعني رايت ابي حين يمر الي بني قريظه وكان يقاتل مع النبي صلي الله
عليه وسلم فقال النبي صلي الله عليه وسلم من ياتي بني قريظه فقد ذهب الزبير فلما رجع
قلت له يا ابت لقد رايتك وانت تمر الي بني قريظه فقال انا والله ان كان رسول
الله صلي الله عليه وسلم ليجمع لي ابويه يقول فداك ابي وامي والخندق
اما في السنه الرابعه او الخامسه فاكثر ما يكون عمره اذ ذاك اربع سنين وبعض
اشهر فقد ضبط هذه القصه وهو صغير جدا والنعمان من اقران ابن الزبير وهو اول
مولود في الانصار بعد الهجره وقال الواقدي ولد علي راس اربعة عشر شهرا من
الهجرة ومما صرح بسماعه من النبي صلي الله عليه وسلم فيه ما في الصحيحين عنه سمعت
رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول الحلال بين الحديث وابن عباس وان جاءه في
صحيح البخاري ما يدل عنه ادرك في حياة النبي صلي الله عليه وسلم فقد حمل

[illegible]

صغيرا او داري كبير فقد قيل له اشهدت العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شهدته من الصغر وساق الحديث رواه البخاري ايضا الى غير ذلك واما انس فكان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وعرضته امه على النبي صلى الله عليه وسلم لخدمته فقبله وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة وقد روي له عن النبي صلى الله عليه وسلم الفا حديثا ومايتا حديث وستة وثمانون حديثا ولم ينقل التخيير في شي منها عن الوقت الذي تلقى فيه ذلك عنه ولو كان التلقي في غير حالة البلوغ غير معتبر لم يعتد التخيير عن وقته ولو في بعضها ولو فحص عنه لنقل ظاهرا ولم ينقل بل قد كان فيما قبله كفاية فبطل المنع اي منع قبوله لكون الصغر مظنة عدم الضبط والتحري وليتم المحفوظ اذ ذاك على ما هو عليه واما اسماعهم الصبيان للحديث كما جرت به عادة السلف والخلف فغير مستلزم قبول روايته بعد البلوغ البتة لجواز ان يكون ذلك للتبرك بدليل احضارهم من لا يضبط لكن هذا اذا لم يتفقوا على رواية ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ وقد ادعى بعضهم اتفاقهم على رواية ما تحملوه في الصبا وقيل المراهق يشذوذ مع تحكم الراوي فاذا وقع في ظن السامع صدقه قبل روايته كما في المعاملات والديانات قلنا المعتمد الصحابة ولم يرجعوا اليه اي المراهق واعتمادا اهل قبا على انس او ابن عمر لسن البلوغ وهو جواب شمس الائمة السرخسي عن حجة القائلين بان رواية الصبي في باب الدين مقبوله وان لم يكن مقبول الشهادة بحديث اهل قبا حيث قالوا فان عبد الله ابن عمر اتاهم واخبرهم بتحويل القبلة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيتهم وكان ابن عمر يوميذ صغيرا على ما روي ان الله عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد على حسب ما اختلف الرواة وهو ابن اربع عشر سنه وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولكنا نقول ان الذي اتاهم انس ابن مالك وقد روي انه عبد الله ابن عمر فانا نحمل على انهما جاءا احدهما بعد الاخر واخبرا بذلك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس ابن مالك وان كان عمر بالغا يوميذ وانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صغيرا فان ابن اربع عشر سنه يجوز ان يكون بالغا انتهى ـــ وقد سبقه هذه الجملة على جماعة من المتاخرين وتعقب الشيخ قوام الدين الاتقاني فيها امورا احدها ان الخبر لم يكن ابن عمر بل كان رجلا غيره وانما كان ابن عمر راوي الخبر كما في صحيح البخاري وغيره ثانيها ان ابن عمر انما عرض يوم احد وهو ابن اربع عشر سنه فلم يجز رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشر سنه فاجازه كما ذكره البخاري في صحيحه ثالثها ان تحويل القبلة كان بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر وانما كان ابن عشر سنين كما سلف

فكيف

فكيف يكون بالغا ولم يكمل اثنا عشر سنه وواحد كانت في شوال سنة ثلاث فكان عمره ثلاث عشرة سنه وابن عمر كان يوميذ ابن اربع عشر سنه فهو اكبر من انس لسنة لا بالعكس والمحدثون عباد ابن نهيك ابن اساف وهو الشيخ اي الذي ذكره المحدثون ان الذي اتاهم عباد ابن نهيك ابن اساف الشاعر ذكره ابن عبد البر ونقله الانباسي في رجال العمدة عن ابن سيد الناس وكان شيخا كبيرا فوضع عنه صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة حكاه المصنف وقيل عباد ابن بشر بن وقش الاشهلي ذكره الفاكهي في اخبار مكة قال شيخنا الحافظ العسقلاني وهذا ارجح رواه ابن ابي خيثمة وغيره انتهى ـــ وليس هو برفيق اسد ابن حضير في المصابيح كما نبه عليه العلامة البلقيني وقيل عباد ابن وهب قال شيخنا الحافظ برهان الدين الحلبي ولا اعلم احدا في الصحابة بهذه النسبة الا ان يكون احد منهم نسب الى خلاف الظاهر انتهى ـــ هذا والذي في صحيح البخاري من رواية البرا ابن عازب ان الرجل المبهم صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم العصر ثم مر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج بعدما صلى فمر على قوم من الانصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس الحديث وفي الترمذي فصلى رجل معه العصر ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع في صلاة العصر واما ما في الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس بقبا في صلاة الصبح اذ جاءهم ات فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه الليلة قران وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث قال شيخنا الحافظ في مقدمة شرح البخاري لم يسم هذا ومن فسر بالذي قبله فقد اخطا لان الدلالة في حديث البرا كانت صلاة العصر وهذه الصبح وذاك مسجد بني حارثة وذا مسجد قبا قال في الشرح مشيرا الى حديث ابن عمر وهذا فيه مغايرة لحديث البرا فان فيه انهم كانوا في صلاة العصر والجواب ان لا منافاة بين الخبرين لان الخبر وصل وقت العصر الى من هو داخل المدينة وهم بنو حارثة وذلك في حديث البرا والاتي اليهم بذلك عباد ابن بشر او ابن نهيك كما تقدم ووصل الخبر وقت الصبح الى من هو خارج المدينة وهم بنو عمرو ابن عوف اهل قبا وذلك في حديث ابن عمر ولم يسم الاتي بذلك اليهم وان كان ابن طاهر وغيره نقلوا انه عباد ابن بشر ففيه نظر لان ذلك انما ورد في حق بني حارثة في صلاة العصر فان كان ما نقلوا محفوظا فيحتمل ان يكون عبادة اتى بني حارثة اولا في وقت العصر ثم توجه الى قبا فاعلمهم بذلك في الصبح ومما يدل على تعددهما ان مسلما روى من حديث انس ان رجلا من بني سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فهذا موافق لرواية ابن عمر في تعيين الصلاة وبنو سلمة غير بني حارثة انتهى ـــ وحكى النووي في شرح المهذب عن الجمهور اخبار الصبي المميز فيما طريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء ورواية الاخبار ونحوه وسبقه الى ذلك المتولي

في حكمه لاجتماعهما في نقصان العقل بل ربما كان نقصانه فوق
نقصانه بالصبا اذ قد يكون الصبي اعقل من البالغ والمعتوه لانه وقيل سن
التحمل خمس حكاه القاضي عياض عن اهل الصنعة وقال ابن الصلاح هو الذي استقر
عليه عمل اهل الحديث المتاخرين لعقليه محمود والمجه ابن خمس البخاري اي لما روي
هو والنسائي عن محمود ابن ربيع قال عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها
في وجهي وانا ابن خمس سنين او ابن اربع فقد قال ابن عبد البر حفظ ذلك
عنه وهو ابن اربع سنين والمجة الواحدة من المج وهو ارسال الماء من الفم مع
النفخ وقيل لا يكون مجا حتى يتباعد به وقيل اقل سن التحمل اربع لذلك اي لكون
محمود المذكور كان سنه اربع ولسماع ابن اللبان وهو مصدر مضاف الى المفعول
اي لسماع ابي بكر ابن المقري للقاضي ابي محمد ابن عبد الله ابن اللبان الاصفهاني
وهو ابن اربع سنين قال شيخ شيوخنا الحافظ زين الدين العراقي فروينا
عن الخطيب سمعته يقول حفظت القران ولي خمس سنين واحضرت عند ابي بكر المقري
ولي اربع سنين فارادوا ان يسمعوا فيما حضرت قراته فقال بعضهم انه يصغر
عن السماع فقال لي ابن المقري اقرا سورة الكافرون فقراتها فقال اقرا سورة
التكوير فقراتها فقال لي غيري اقرا سورة المرسلات فقراتها ولم اغلط فيها فقال
ابن المقري اسمعوا له والعهدة علي وقال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم
ابن سعيد الجوهري قال الخطيب بسند له ان فيه احمد ابن كامل القاضي وكان
يعتمد على حفظه فيهم وقال الدارقطني كان متساهلا قلت ولما تقدم عن ابن
الزبير فقال السلفي الاكثر على ان العربي يصح سماعه اذا بلغ اربع سنين
واحتجوا بحديث محمود ابن الربيع وان العجمي يصح سماعه اذا بلغ ست سنين
والصحيح عدم التقدير بل المناط في الصحة الفهم والجواب فمن كان يفهم
الخطاب ويرد الجواب كان سماعه صحيحا وان كان ابن اقل من خمس وان لم يكن كذلك
لم يصح وان زاد عليها وما ذاك الا للاختلاف اي اختلاف الصبيان بل افراد الانسان
في فهم الخطاب ورد الجواب فلا يتقيد في حق الكافة بسن مخصوص وحفظ
المجه وادراك ابن اللبان لا يطرد كل منها فلا يلزم من حفظ محمود المجه
حفظ ما سواها مما فيه من الحديث ولا ان كل احد تمييزه تمييز محمود ولا انه لا يعقل
مثل ذلك وسنه اقل من سنه ولا من ادراك ابن اللبان في اربع ادراك
غيره من الناس في اربع وكذا الكلام في الاسراع بما تقدم عن ابن الزبير
والصبي الذي رواه ابراهيم الجوهري فلا يلزم ان كل من كان ابن اربع صح عقله
وهذا اي كون الصحيح عدم التقدير بسن خاص يوقف الحكم بقبول من علم
سماعه صبيا على معرفة حاله في صباه فيعطى لما يعلم من حاله حكمه من
الصحة وعدم الصحة اما مع عدمها اي معرفة حاله فيجب اعتبار الغالب
في التمييز سبع من السنين اخذا من قوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلاة

اذا بلغ سبع سنين صححه غير واحد منهم البيهقي على شرط مسلم وقيل احسن
ما قيل في سن التمييز ان يصير الصغير بحيث ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده
وافرط بعضهم خمسة عشر حتى قال عنه احمد بئس القول وهو يحكى عن ابن معين
وهو عجيب من هذا العالم المكين وقيل متى فرق بين البقرة والحمار وهو منقول
عن موسى ابن هرون الحمال والاسلام كذلك اي ومنها كون الراوي مسلما حين الاداء
لقبول رواية جبير في قرابة اي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم انما كان قبل ان
يسلم لما جاء في فداء اسارى بدر ولعدم الاستفسار عن مرويه هل تحمله في حالة
الكفر او الاسلام ولو كان تحمله حالة الاسلام شرطا لاستفسر لينقل ولم ينقل بخلافه
اي ادائه في الكفر فانه لا يقبل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وهو اي
الفاسق الكافر بعرفهم اي لطيفه او هو اي الكافر منه اي مما صدق عليه الفاسق
لانه اسم للخارج عن طاعة الله والكافر خارج عن طاعة الله وللتهمه
اي تهمة العداوة الدينية لان الكلام فيما يثبت به الاحكام والكافر عدونا في
الدين فربما تحمله العداوة الدينية على السعي في هدم الدين وبادخال ما ليس منه
فيه تنفيرا للعقلا عنه والمبتدع بما هو كفر كغلاة الروافض والخوارج مثله
اي الكافر الاصلي عند الكثر وهو الاكثرون على ما قال الامدي واختار ابن الحاجب
بجامع الفسق والكفر والوجه خلافه اي خلاف هذا القول وهو ان اعتقد
حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا كما اختار الامام المازري والبيضاوي وغيرهما
لانه اي ابتداعه بما هو مكفر له بتاويل كلام الشرع فكيف كالمنكر لدين الاسلام
مع اعتقاد حرمة الكذب يمنعه من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه
فوجد المقتضي للقبول والاصل عدم المعارض وقال شيخنا الحافظ العسقلاني
وقيل التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعة لان كل طايفة تدعي ان مخالفيها
مبتدعة وقد تبالغ فيكفر مخالفها فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع
الطوايف فالمعتمد ان الذي يرد روايته من انكر امرا متواترا من الشرع معلوما
من الدين بالضرورة وكذا من اعتقد عكسه فاما من لم يكن بهذه الصفة وانضم الى
ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله وغيره اي المبتدع
بما هو كفر كالبدع الجلية كفسق الخوارج وهو سبع فرق ضالة لهم من الهذيان
فاحشه والاباطيل واضحه على اختلاف بينهم في اشيا فيها يعرف في كتب الكلام وفيها
اي البدع الجلية مذهبان الرد للشهادة والرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
وهو فاسق والاكثر القبول لما اشتهر بين الاصوليين والفقها عنه صلى الله عليه
وسلم انه قال امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر فان قول صاحب هذه
البدعة ظاهره الصدق اذ الظن صدقه الا ان هذا الحديث قال شيخنا الحافظ لا وجود
له في كتب الحديث المشهورة ولا الاجزا المنثورة وقد سيل المزي عنه فلم يعرفه والذهبي
قال لا اصل له وقال ابن كثير يوخذ معناه من حديث ام سلمة في الصحيحين انما انا

لتبروا انكم تختصمون الي فعل بعضكم ان يكون الحجته من بعض فاقضي له علي نحو
ما اسمع ممن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذ منه شيا فانما اقطع له قطعة
من النار ونقل عن مغلطاي انه راي له في كتاب يسمي ارادة الاحكام لاسماعيل ابن علي
الخيروني في قصة الحضرمي والكندي اللذين اختصما في الارض قال فقال احدهما
قضيت له بحقي فقال النبي صلي الله عليه وسلم انما احكم بالظاهر والله يتولي
السراير قال شيخنا ولم اقف علي هذا الكتاب ولا ادري هل ساق له اسماعيل
المذكور اسنادا اولا ولا يعارض هذا المروي الاية لتاولها بالكافر او بان المراد
به من هو مرتكب فسقا بلا تاويل انه اي الفسق من الدين وهذا مرتكب فسقا
بتاويل انه من الدين بخلاف اسند لا لهم اي الاكثرين اجمعوا علي قبول قتلة
عثمان وهم اي بدعة قتله جليه لدور العقول المرضيه ودعوي اجماع القبول
لروايتهم قال السبكي بل الاجماع قايم علي رد روايتهم وهذا غاية الوضوح فان
قتلة عثمان ان كانوا مستحلين قتله ولا ريب في كفرهم والكافر مردود بالاجماع فان كانوا
غير مستحلين ولا ريب في فسقهم بفسق ظاهر فترد روايتهم وقال شيخنا الحافظ
الذي ادعي الاجماع في هذا مجازف فانه ان كان المراد من باشر قتله فليس لاحد منهم
ممن ثبت عنه ذلك رواية اصلا وان كان المراد من حاصره او رضي بقتله فاهل
الشام قاطبة مع من كان فيهم من الصحابة وكبار التابعين اما مكفرة لاوليك واما
مفسق واما غير اهل الشام فكانوا ثلاث فرق فرقة علي هذا الراي وفرقة
علي راي اوليك فاين الاجماع ولو سلم فقبول رواية قتله فليس قتل عثمان منها اي
البدع الجليه بل كان ذلك مذهبا لبعض القتلة لان بعضهم يراه اي قتله حقا
اجتهاديا فلا يفسقهم ونقل هذا عن عمار وعدي بن حاتم من الصحابه ذكره
الاصفهاني وغيره والاشتر في جماعة في هذا اما فيه فالوجه الاكتفا بالاول واما
غير البدع الجليه كنفي زيادة الصفات الثبوتيه من الحياة والقدرة والعلم
والارادة وغيرها لله تعالي علي الذات كما عليه المعتزله وموافقوهم علي
اختلاف عباراتهم في التعبير عن ذلك فقيل هو حي عالم قادر لنفسه الي غير ذلك
فقيل يقبل اتفاقا قاله القاضي عضد الدين وان ادعي كل من المتحاكمين
القطع بخطا الاخر لعدم شبهة عنده والاطلاق فخر الاسلام وموافقته
رد من دعي الي بدعته وقبول غيره اي غير الداعي الي بدعته لان ذلك منه قد
يحمله علي تحريف الروايات وتسويتها علي ما يقتضيه مذهبه وعزي الي مالك
واحد وعزاه ابن حبان الي المحدثين بلفظ ليس من اهل الحديث من ائمتنا خلاف
ان الصدوق المتقن اذا كان فيه بدعة ولم يكن يدعو اليها ان احتجاج باخباره
جائز فاذا دعي الي بدعته سقط الاحتجاج باخباره وقال ابن الصلاح وعليه وهذا
مذهب الكثير والاكثر وهو اعدل الاقوال واولاها بخصصه اي الاطلاق عدم
قبول ذي البدعة الجليه اتفاقا لا قتضايه اي الاطلاق فخر الاسلام رد الداعي من

وقضا

وقضا الزيادة لكن صفات علي الذات الي بدعته هذه بل قال ابن حبان الداعية الي
البدع لا يجوز الاحتجاج به عند ايمتنا قاطبة لا اعلم بينهم فيه اختلافا كذا ذكر الشيخ
زين الدين العراقي ويوافقه قول الحاكم في علوم الحديث الداعي الي الضلال متروك
علي ترك الاخذ منه فعلي هذا اقول شيخنا الحافظ واغرب ابن حبان فادعي الاتفاق علي
قبول الداعيه من غير تفصيل سهو قال العراقي ونحو هكذا حكي بعض اصحاب الشافعي
انه لا خلاف بين اصحابه انه لا يقبل الداعيه وان الخلاف فيمن لم يدع الي بدعته وقال
فخر الاسلام علي هذا ايمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الي الهوى سبب
داعي الي التقول فلا يوتمن علي حديث النبي صلي الله عليه وسلم وكان لانه لم يثبت
عنده ما عزي الخطيب الي جماعة من اهل النقل والمتكلمين انه يقبل اخبارهم مطلقا وان
كان كافرا او فاسقا بالتاويل اذ لعدم الاعتداد بهذا القول ولم يثبت عنده ايضا ما عزاه
الخطيب الي ابن ابي ليلي والثوري وابي يوسف ومالك في من ان المبتدع اذا لم
يستحل ذلك لم يقبل وتعليله اي فخر الاسلام وكذا غيره رد الداعي الي بدعته
بان الدعوة داع الي التقول اي الكذب خصصه اي الرد برواية الداعي ما هو علي
وفق مذهبه لان الظاهر ان المراد من التعليل المذكور وصرح به بعضهم ايضا
لانه الذي يتمشي فيه ومن هنا نص شيخنا الحافظ علي ان المختار رد رواية المبتدع
ما يقوي بدعته اذا لم يكن داعية كما اذا كان داعية قال وبه صرح الحافظ الجوزجاني
في كتابه معرفة الرجال فقال ومنهم زايغ عن الحق اي السنة صادق اللهجة
فليس فيه حيلة الا ان يوخذ من حديثه ما لا يكون منكرا اذا لم يقو به بدعته
انتهي وما قاله متجه لان العلة التي لها رد حديث الداعيه واردة فيما
اذا كان ظاهر المروي يوافق مذهب المبتدع ولو لم يكن داعية لا مطلقا
كما هو ظاهر كلام ابن حبان الناقل عن اهل الحديث وتعليله اي فخر الاسلام قبول
شهادة اهل الاهوا جمع هوي مقصور وهو الميل الي الشهوات والمستلذات من غير
داعية الشرع والمراد المبتدعون الماليكون الي ما يهوونه في من الدين الا الخطابية
من ارادفضة المستوية الي الخطاب محمد بن ابي وهب وقيل ابن ابي زينب
الاسدي الاجدع كان يزعم ان عليا الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر
وفي المواقف قالوا الايمة انبيا وابو الخطاب نبي وفرضوا طاعته بل زادوا علي ذلك
الايمة الهة والحسنان ابنا الله وجعفر اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي
ففضحهم الله تعالي ما اشد عنادهم واعظم فريتهم ولا تقبل شهادتهم ولا رواياتهم
ولا كرامة وكيف لا وقد شاع ايضا كونهم الفرقة المتدينين بالكذب لموافقهم او
المخالف لهم علي صدقه بان صاحب الهوي وقع فيه اي في الهوي لتعمقه اي تعمقه
في الدين بصدده اي لمنعه من الكذب اذ يراه اي الكذب حراما يوجب قبول الخوارج
كالاكثر لعدم استثنائهم من اهل الاهوا وعدم شهودة تدينهم بالكذب لموافقهم
والمخالف لهم من حيث قبلوا في الشهاده فكذا في الرواية وهذا في المعنى

ما عزاه الخطيب الى ابن ابي ليلى ومن معه كما ذكرناه انفا لكن في شرح القدوري
للاقطع قال محمد في الخوارج ما لم يخرجوا الى قتال اهل العدل فشهادتهم جائزة
لانهم لم يظهروا من انفسهم الفسق وانما اعتقدوه فاذا قاتلوا فقد اظهروا الفسق
فلم تقبل شهادتهم ثم ان فخر الاسلام فرق في الداعي الى بدعته بين الشهادة والرواية
بالقبول في الشهادة وعدمه في الرواية بان الحاجة والدعوى لا تدعوا الى التزوير
في حقوق الناس فلم يرد شهادة صاحبها بخلافها في روايات الاخبار كما تقدم انفا ثم
ظاهر كونه وتعليله مبتدا وبان صاحب الهوى متعلقا به ونحوه يوجب قبول الخوارج
خرج هذا الطائفة ان لم يثبت عند المقتصر على تعليل رد شهادة الخطابية بتدينهم
الكذب لموافقتهم الحق العمل على صدقه ما تقدم آنفا عنهم فان ذلك منهم يوجب كونهم
كفارا بالله العظيم ولا شهادة لكافر على مسلم ولا قبول لروايته في الدين والله تعالى
اعلم واما شارب النبيذ من التمر والزبيب اذا طبخ ادنى طبخه وان اشتد ما لم
يسكر من غير لهو واللعب بالشطرنج بالشين المعجمة ومهملة مفتوحة ومكسورة
والفتح اشهر بلا قمار به واكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلده اي المجتهد
فليس بفسق اذ لو فسقنا بشيء من هذه لفسقنا بارتكاب عمل سائغ على راي يجب
عليه الحكم بموجبه فان على المجتهد اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مقلده وانه باطل
ومنها رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن بصدقه اذ لا يحصل بدونه
والحجة في الكلام الصدق ويعرف رجحان ضبطه بالشهرة وبموافقة المشهورين
اي بالضبط في رواياتهم في اللفظ والمعنى او غلبتها اي الموافقة والا اي وان لم
يعرف رجحان ضبطه بذلك فغفلة واما ضبط المروي في نفسه اي الراوي فللحفظ
بوجهه بكليته الى كلامه عند سماعه ثم حفظه بتكريره ثم الثبات عليه بمذاكرته
الى ادايه ومنها العدالة حال الاداء وان تحمل فاسقا الا بفسق تعمد الكذب
عليه عليه السلام عند احمد وطائفته كما روي بكر الحميدي شيخ البخاري
والصيرفي فانه عندهم يوجب قبول روايته ابدا وكانه لما صح عنه صلى الله عليه
وسلم على انه قال ان كذبا علي ليس ككذب على احد من كذب علي متعمدا فليتبوأ
مقعده من النار وهو ثابت بالتواتر كما ذكره ابن الصلاح وما فيه من عظم
المفسدة لانه يصير شرعا مستمرا الى يوم القيامة حتى ذهب ابو محمد الجويني والد
امام الحرمين الى انه يكفر ويراق دمه لكن ضعفه ولده وعده من هفواته وقال
الذهبي فذهب طائفة من العلماء الى ان الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
كفر ينقل عن الملة ثم قال ولا ريب ان تعمد الكذب على الله ورسوله في تحليل
حرام او تحريم حلال كفر محض والوجه الجواز لروايته وشهادته بعد ثبوت
العدالة لانه كما قال النووي المختار القطع بصحة توبته من ذلك وقبول
روايته بعد صحة التوبة بشروطها وقد اجمعوا على قبول رواية من كان كافرا
ثم اسلم وعلى قبول شهادته ولا فرق بين الرواية والشهادة وهي اي العدالة

ملكة

ملكة اي هي راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى اي اجتناب الكبائر لان الصغائر
مكفرة باجتنابها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
والمروءة بالهمز ويجوز تركه مع تشديد الواو وهي صيانة النفس عن الادناس وما
يشينها عند الناس وقيل ان لا ياتي ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند اهل
الفضل وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون والارتفاع
عن كل خلق دني والسخف رقة العقل له والشرط لقبول الرواية والشهادة ادناها
اي العدالة ترك الكبائر والاصرار على صغيرة لان الصغائر قل من سلم منها الا من
عصمه الله والاصرار كما قال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ان تتكرر منه الصغيرة
تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك انتهى
ومن هنا قيل لا حاجة الى ذكر ترك الاصرار على صغيرة لدخوله في ترك الكبائر لان
الاصرار على الصغيرة كبيرة قلت ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع استغفار
ولا صغيرة مع الاصرار رواه الطبراني في مسند الشاميين والقضاعي في مسند الشهاب
وابن شاهين فلعل ذكره مخافة توهم عدم دخوله في ترك الكبائر او موافقة
لمن قال انها لا تصير بالاصرار كبيرة كما ان الكبيرة لا تصير بالمواظبة كفرا ولو اجتمعت
الصغائر مختلفة النوع يكون حكمها حكم الاصرار على المواخذة اذا كانت بحيث يشعر
به الاصرار على اصغر الصغائر قاله ابن عبد السلام وما يخل بالمروءة اي بترك الاصرار
عليه ايضا اما الكبائر فروى ابن عمر الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في
الحرم اي الظلم وفي بعضها اي الطرق واليمين الغموس وهذه الجملة اقف عليها مجموعة
في رواية ابن عمر لا مرفوعة ولا موقوفة ثم قول شيخنا الحافظ وقع له مجموع
الجملة كما هي كذلك في مختصر ابن الحاجب في رواية موقوفة وفي اخرى مرفوعة لكن
تفحص الربا بالزنا لم يظهر ذلك من سياق بيانه بل انما ظهر منه وجود ذلك في
روايات مختلفة الطرق فانه اسنده الى البخاري في الادب المفرد بسنده الى ابن
عمر موقوفا انما هي تسع الاشراك بالله وقتل نسمة يعني بغير حق وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل الربا واكل مال اليتيم والذي يستسحر والالحاد في المسجد
يعني الحرام وبكاء الوالدين من العقوق ثم قال حسن غريب لا نعرفه الا من حديث
طيسلة ابن عباس ثم ذكر انه روي عنه مرفوعا من طريق ايوب ابن عتبة عن طيسلة
مثل هذا السياق لكن بتقديم وتاخير والموقوف اصح اسنادا لان ايوب ابن عتبة
موصوف بسوء الحفظ وقد اختلف عليه ايضا في عد الخصال فرواه البغوي في الجعديات
عن علي بن الجعد عن ايوب كما ذكرنا ورواه حسين ابن محمد عن ايوب فاسنده
خصلتين ثم اسنده الى حسين عن ايوب عن طيسلة قال سالت ابن عمر عن الكبائر فقال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاشراك بالله وقذف المحصنة قلت اقبل الدم
قال نعم ورغما وقتل النفس والفرار يوم الزحف واكل الربا واكل مال اليتيم

وعقوق الوالدين وكذا اخرجه الخطيب في الكفاية عن طريق الاصم عن عباس الدوري
وخالفه حسن بن موسى عن ايوب بن عتبة فذكر الربا بدل حمله من السبع ٥
اخرجه الدوحي واخرج عبد الرزاق عن معمر عن سعيد الجريري ان رجلا جاء الى ابن عمر
فذكر الحديث وعد الخصال كما في رواية حسين ابن محمد لكن ذكر بدل الفرار من الزحف
اليمين الفاجرة ورجال هذا رجال الصحيح لكن الجريري لم يلق ابن عمر فان كان
حمله عن ثقة فمتابعة قوية لرواية طيسلة واذا جمعت الخصال في هذه الطريق
ذات حملته على السبع وهما الزنا واليمين الفاجرة وافق طرقه الرواية الاولى ثم
قال حدثنا شيخ الاسلام ابو الفضل ابن الحسين الحافظ فذكر سنده الى عمير الليثي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اولياء الله المصلون ومن يقيم الصلوات
الخمس التي كتبها الله عليه عبادة ومن يؤتي زكاة ماله طيبة بها نفسه ومن يصوم
بصوم رمضان يحتسب صومه ويجتنب الكبائر قال هن تسع اعظمهن الاشراك بالله
وقتل المؤمن بغير حق والفرار يوم الزحف وقذف المحصنة والسحر واكل مال اليتيم
واكل الربا وعقوق الوالدين المسلمين واستحلال البيت الحرام قبلتكم احياء وامواتا لا
يموت رجل لم يعمل بهذه الخصال ويقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويصوم رمضان الا
رافق محمدا في بحبوحة جنة ابوابها مصاريع الذهب قال شيخنا حديث حسن اخرجه
ابو داود مقتصرا على ذكر الكبائر دون اول الحديث واخرجه الحاكم بتمامه
وقال قد احتجا برواة هذا الحديث غير عبد الحميد بن سنان انتهى
ملخصا وزاد ابو ابراهيم اكل الربا كذا قال ابن الحاجب وظاهره كما قال شيخنا الحافظ
انه لم يقع في حديث ابن عمر وليس كذلك لثبوته في جميع طرقه كما تقدم ثم هو ايضا
في رواية ابي هريرة مرفوعا في الصحيحين اجتنبوا السبع الموبقات الحديث وفي رواية
عنه في مسند البزار وتفسير ابن المنذر بلفظ الكبائر الشرك بالله الحديث فيستفاد
منه ذلك كما قال شيخنا الحافظ ان الكبيرة والموبقة مترادفان فلا يتم قول السبكي
الموبقة اخص من الكبيرة وليس في حديث ابي هريرة الكبائر وعن علي اضافة السرقة
وشرب الخمر الى الكبائر ايضا ذكره ابن الحاجب ايضا لكن قال ابن كثير لم اقف عليه
وسالت المشايخ عنه فلم يحضرهم فيه شيء وقال السبكي في السرقة لا نعرف لها سندا
عنه كرم الله وجهه والخمر روي عنه ان مدمن الخمر منه كعابد وثن انتهى
لهذا اخرجه ابو نعيم عنه مرفوعا قال قال لي جبريل يا محمد ان مدمن خمر كعابد
وثن ثم قال صحيح غريب والبزار وابو نعيم عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه
وسلم بلفظ شارب الخمر كعابد وثن ونعيم عن ابن عمران بن حصين قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ارايتم الزاني والسارق وشارب الخمر ما تقولون فيهم
قالوا الله ورسوله اعلم قال هن فواحش وفيهن عقوبة الا انبيكم باكبر الكبائر
الشرك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئا فاحتفز فقال الا وقول الزور قال شيخنا الحافظ
حسن غريب من حديث الحسن عزيز من حديث قتادة اخرجه الطبراني في مسند

الشاميين وابن ابي حاتم في التفسير والبيهقي والبخاري في الادب المفرد وعن شعبة
مولى ابن عباس فلم قالها النبي صلى الله عليه وسلم اذا شرب سكر وزنا وترك
الصلاة فهو من الكبائر قال شيخنا الحافظ كذا وقع في اصل سماعنا لكن ضبب على
لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وكان الصواب انه موقوف وكذا اخرجه اسماعيل
القاضي في احكامه من وجه اخر وفي الحديث الصحيح المتفق عليه قول الزور وشهادة
الزور بعد دوان من الكبائر ايضا وهو بتقييد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد
فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بعدم التقييد به وقالوا ولو لم يثبت الا فلسا
وما عد من الكبائر ايضا نقلا عن العلماء على ما في شرح البديع للشيخ سراج الدين
الهندي القمار والقرف وسب السلف الصالح اي الصحابة والتابعين وقوله والطعن
في الصحابة من عطف الخاص على العام والسعي في الارض بالفساد في المال والدين
وعدول الحاكم عن الحق قلت وفي هذه نصوص من الكتاب والسنة تفيد تحريمها
معرفة مواضعها واما النص المصرح السمعي على انها كبائر والله تعالى اعلم بذلك
نعم يستفاد كونها كبائر من بعض ضوابطها كما هو ظاهر للتامل ويكاد ان يكون
كل من اية المحاربة ومن قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن قوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه رواه الترمذي نصا
صريحا في كون السعي في الارض بالفساد والحكم بغير الحق والطعن في الصحابة
كبيرة والجمع بين صلاتين بلا عذر لقوله صلى الله عليه وسلم من جمع بين
صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر رواه الترمذي ولا شك
ان تركها بالكلية بلا عذر اولى بذلك ايضا وقيل الكبيرة ما توعد عليه اي بالوعيد
الشارع عليه بخصوصه قال الرافعي وهو اكثر ما يوجد للاصحاب وقال شيخنا
الحافظ وهذا القول جاء عن جماعة من السلف واعلاهم ابن عباس فاخرج ٥
الطبري في التفسير عنه قال كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب
فهو كبيرة ولعل هذا هو السبب في قول ابن عباس لما سئل عن الكبائر اسبع هي
قال هي الى سبعين اقرب اخرجه الطبري واسماعيل وغيرهما باسانيد مختلفة
وبالفاظ مختلفة وفي بعضها الى سبعمائة وكان شكا من الراوي او مبالغة
وقيل ما يوجب الحد قال الرافعي وهم الى ترجيحه اميل انتهى وهو غير
جامع لخروج عدة من الكبائر المنصوص عليها كاكل الربا وشهادة الزور والعقوق
فالاول امثل وقيل وكل ما مفسدته كاقل ما روي مفسدة فاكثر فدلالة
الكفار على المسلمين للاستيصال اكبر من الفرار وامساك المحصنة لمن يزني بها
اكبر من قذفها ومن جعل المعول اي الضابط للكبيرة ان يدل الفعل على الاستخفاف
بامر دينه ظنه والحال ان بينهما ملازمة وكلا تعريض بما في شرح القاضي عضد

اي لهذا الضابط عيني اي غير مقابله معني والحال ان بينهما ملازمة وكان تعريف
ما في شرح القاضي عضد الدين ويمكن ان يقال هو ما يدل على قلة المبالاة
بالدين دلالة اوفي ماذكر من الامور اشارة … اي ما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه
اشعارا ما هو الاصغر من الكباير المنصوص عليها وعلى هذا فالوجه ان يذكر هذا
القيد كما هو مذكور للتعرض به وما يخل بالمروة مخالف دالة على خسة كسرقة
لقمة واشتراط اخذ الاجر على سماع الحديث كذا في شرح البديع ولا يعرى اطلاق
هذا عن نظر نعم ذهب احمد واسحاق وابو حاتم الرازي الى انه لا يقبل رواية
من اخذ على الحديث اجرا ورخص اخذون فيه كالفضل ابن دكين شيخ البخاري وعلي
ابن عبد العزيز البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبيه باخذ الاجر على تعليم القرآن
ونحو غيران في هذا من حيث العرف خرما للمروة والظن لسا بنا عليه الا ان
يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه كالوكان فقيرا معيلا وكان الاشتغال بالحديث
يمنعه من الاكتساب لعياله وبعض مباحات كالاكل في السوق ففي معجم الطبراني
باسناد لين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاكل في السوق دناءة وفي فروع
الشافعية المراد به ان ينصب مائدة ويأكل وعادة مثله خلافه فلو كان ممن عادته
ذلك كالصنايعين والسماسرة او كان في الليل فلا وكالاكل في السوق والشرب
من سقايات الاسواق الا ان يكون سوقيا او غلبه العطش والبول في الطريق
كذا في شرح البديع ايضا قلت وفي اباحته نظر للامر باتقاء ذلك كما في الصحيحين
وغيرهما وكما في اوسط الطبراني وغيره بسند رواته ثقات الا محمد ابن عمرو الانصاري
وثقه ابن حبان وضعفه غيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سل سخيمته
في طريق من طرق المسلمين فعليه لعنة الله والملايكة والناس اجمعين والافراط
في المزح والمفضي الى الاستخفاف به وصحبة الارذال والاستخفاف بالناس وفي
اباحة هذا اي الاستخفاف بالناس نظر قلت وكيف لا وقد كان صلى الله عليه وسلم
لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فقال رجل ان الرجل يحب ان يكون
ثوبه حسنا ونعله حسنة قال ان الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط
الناس رواه مسلم والترمذي وغمط الناس احتقارهم وازدراؤهم كما في رواية
الحاكم ولكن الكبر من بطر الحق وازدرى الناس وتعاطي الحرف الدنية
بالهمز من الدناءة الساقطة المباحة كالحياكة والصياغة والحجامة والدباغة وغيرها
مما لا يليق باذناء المروات واهل الديانات فعلها ولا ضرر عليهم في تركها كذا في
شرح البديع وغيره وفي بعض فروع الشافعية فان اعتادها وكانت حرفة
ابيه فلا في الاصح لكن في الروضة لم يتعرض الجمهور لهذا القيد وينبغي ان لا يقيد
بصنعة ابائه بل ينظر هل يليق به هو ام لا ولبس الفقيه قباء وقلنسوة كالفاسوق
التركيه في بلد لم يعتادوه ولعب الحمام اذا لم يكن قمارا لانه فعل يستخف به في
الغالب احيانا عامة الارذال الى غير ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب وعدم

الاكراه

الاكراه به لان من لا يجتنب هذه الامور فالغالب انه لا يجتنب الكذب فلا يوثق
بقوله ولا يظن صدقه في روايته واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف و
عدم الولاء وعدم العداوة الدنيوية فيختص بالشهادة اي لا يشترط فيها الا في
الرواية فلا تقبل شهادة الاعمى لانها تحتاج الى التمييز بالاشارة بين المشهود له
وعليه والى الاشارة الى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم والا ولا شك
في حقه الا بالنغمة وفي التمييز بها شبهة يمكن التحرز عنها بجنس المشهود فلم
يقع ضرورة الى اهدار هذه التهمة والثاني منتف مطلقا وهذا لا احتياج بجملته
منتف في الرواية فكان البصير والاعمى فيها سواء وقد ابتلي جماعة من الصحابة بكف
البصر كابن عباس ولم يختلف احد عن قبول روايتهم من غير تفحص انها كانت قبل العمى
او بعده ولا شهادة العبد في غير هلال رمضان لانها تتوقف على كمال ولاية
الشاهد وهي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وهذا موجود في الشهادات
والولاية بالرق اصلا والرواية لا تعتمد الولاية لان ما لا يلزم السامع من وجوب
العمل بالمروي ليس بالزام الراوي عليه بل بالتزامه طاعة الشارع ولا بالزام
الراوي عليه بل بالتزامه طاعة الشارع باعتقاده انه مفترض الطاعة فاذا
ترجح صدق الراوي يلزم العمل بروايته باعتبار اعتقاده امتثال ما يرد من
الشارع كالقاضي يلزمه القضاء عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه
الامانة لا بالزام المدعي او الشاهد ولان حكم المروي يلزم الراوي اولا لانه
مكلف ثم يتعدى الى غيره ومثله لا يشترط الولاية ولهذا جعل العبد كالحر
في مثله وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم
فانه يلزم على الغير ابتداء فلا يلزم من كمال الولاية للشاهد ليمكن الالزام بشهادة
ولا بشهادة المحدود في قذف وان تاب عند اصحابنا لان رد شهادته من تمام
حده بالنص كما عرف لنفي قبول روايته لانه محكوم بكذبه بقوله تعالى
واولئك عند الله هم الكاذبون وعلى هذا فليس عدم الحد مختص بالشهادة
والظاهر من المذهب خلافه اي خلاف قبول روايته لقبول الصحابة وغيرهم
رواية ابي بكرة من غير اشتغال احد بطلبه التاريخ في خبر انه رواه بعد
ما اقيم عليه الحد ام لا قبله وعلى هذا فعدم الحد مختص بالشهادة لما ذكرنا
ورواية الخبر ليس في معناها ولا شهادة الولد لوالده وان علا والوالد لولده
وان سفل والعبد وعلى عدوه لما روي الحصاني عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تجوز شهادة ذي الظنة ولا ذي الحنة والظنة التهمة والحنة العداوة الى
غير ذلك والرواية ليست في هذا كالشهادة كما تقدم وظهر من ذكر اشتراط العدالة
مرادا بها ادناها وتفسيرها وتعيين ان شرط العدالة يغني عن ذكر كثير
من الحنفية شرط الاسلام بالبيان اجمالا بان يقول عن تصديق قلبي امنت بالله
وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره لان

في اعتبار تفصيلا صريحا او ما يقوم مقامه اي مقام بيان الاسلام اجمالا من الصلاة
في جماعة المسلمين والزكاة واكل ذبيحتنا لقوله صلي الله عليه وسلم من صلي صلاتنا
واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله
ولا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري دون الناشي في الدار اي دار الاسلام بين
ابوين مسلمين من غير ان يوخذ منه الاسلام فانه لا يكتفي بهذا الاسلام الحكمي شرطا
في صحة الرواية والظاهر عدم الحاجة الي ذكر اشتراط الاسلام من ذكر اشتراط العدالة
مرادا بها ادناها مع تفسيرها وتفسيرها لظهور انتفائها فيه وكيف لا والكفر اعظم
الكبائر فلا اعتذار عن ذكره مع ذكرها بان عدم ذكره ربما او هم قبول خبر الكافر
لانه قد يوصف بالعدالة ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على
مثله وظن الخصم فيه ساقط ووصف الكافر بها في باب الشهادة مجاز عن استقامته
علي معتقده وحسن سيرته في معاملته والله سبحانه اعلم ثم الحنفية هنا كلهم
في الرواية للاخبار وفي غيرها اي غير الرواية لا يقبل الكافر مطلقا في الديانات
كنجاسة الما وطهارته فان وقع عنده اي السامع صدقه اي الكافر لان الكافر
ليس اهلا للحكم الشرعي فلا يكون له ولاية الزام ذلك الحكم علي الغير وفي قبول
خبره جعله اهلا لذلك الا ان في النجاسة تستحب اراقته اي الما للتيمم دفعا
للوسوسة العادية لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبره لان الكفر لا ينافي الصدق
وعلي تقدير صدقه لا يحصل الطهارة بالتوضي به بل تتنجس الاعضا فكان الاحتياط في
الاراقة التيمم لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا تجوز الصلاة
بالتيمم قبلها اي اراقته لانه واجد لما الطاهر طاهرا ظاهرا بخلاف خبر الفاسق
به اي بحل من نجاسة الما والطعام وبحل الطعام وحرمته يحكم السامع رايه
فيعمل بالنجاسة والاحرمة ان وافقه اي روايته كلامهما لان اكثر الراي فيما
لا يوقف علي حقيقته ويبني علي الاحتياط كاليقين والاولى اراقة الما لاحتمال
كذبه وعلي تقدير لا يجوز له التيمم فريقه لتصير عادما للما ليتيمم اي فيجوز
له التيمم بيقين وتجوز صلاته به اي بالتيمم بل تجب ان لم يرقه لما ذكرنا وانما
كان خبر الفاسق به بخلاف خبر الكافر به لان الاخبار بها يتعرف منه اي الفاسق
لا من غيره اي الفاسق لانه امر خاص بالنسبة الي رواية الحديث يعني ليس بامر
يقف عليه جميع الناس حتى يمكن تلقيه من العدول بل ربما لا يقف عليه الا الفاسق
لان ذلك انما يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيها الفاسق فيقبل مع التحري
لاجل هذه الضرورة لكنها اي النجاسة غير لازمة للابد عارضة عليه فضم التحري
الي اخباره كيلا يهدر فسقه بلا ملجي والطهارة تثبت بلا شك كانها الاصل فيه
فيعمل به عند تعارض جهتي الصدق والكذب في خبره بخلاف الحديث لان في عدول
الرواية كثرة بهم غنية عن الفسقة فلا يقبل رواية الفاسق اصلا وقع في قلب
السامع صدقه او لا لانتفاء الضرورة بخلافه اي خبر الفاسق في الهدية والوكالة

وما لا الزام فيه من المعاملات حيث يجوز الاعتماد عليه من غير وجوب
من التحري اليه للزومها اي الضرورة لكثرة لوجودها ولا دليل سواه
اي خبر الفاسق فانه لا يتيسر لكل مهدله ويرسل بخبره وكالة ونحوها كما اراد
ذلك عدل يقوم به وقد جرت السنة والتوارث بارسال الهدية علي يد العبيد
والجواري مسلمين كانوا او لا ويقبل ذلك من غير الثقات اصلا الي حال الواصل
بها فكان ذلك اجماع علي القبول وما ذاك الا لما ذكرنا من الحاجة فاعتبر مطلقا
ومثله اي الفاسق المستور وهو من لم يعرف عدالته ولا فسقه في الصحيح فلا يكون
خبره حجة حتى تظهر عدالته وهو احتراز عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انه
كالعدل في الاخبار بنجاسة الما وطهارته للاخبار ومن المسيلة التي تلي هذا الفصل
واما المعتوه والصبي في نحو النجاسة اي الاخبار بنجاسة الما وبطهارته وفي رواية
الحديث وغيره من الروايات كالكافر في عدم قبول اخبارهم لعدم ولايتهما علي
نفسهما فعلي غيرهما اولي علي ان الصبي مرفوع القلم فلا يحترز عن الكذب لعدم
الرادع والزاجر له لكونه مامون العقاب فلا يوتمن علي حديث رسول الله صلي
الله عليه وسلم ومثله المعتوه علي قول الجمهور كما تقدم ولا يقبل روايتهما احتياطا
وكذا المغفل اي الشديد الغفلة وهو الذي يظهر علي طبعه الغفلة والنسيان
في سائر الاحوال والمجازف الذي يتكلم من غير احتياط غير مبال بالسهو والغلط
ولا يشتغل بالتدارك بعد العلم كالكافر في عدم قبول اخبارهم لان معنى السهو
والغلط في روايتهما يترجح باعتبار الغفلة وقلة المبالاة كما يترجح الكذب
باعتبار الكفر والفسق مسئلة مجهول الحال وهو المستور غير مقبول وعن ابي
حنيفة في غير الظاهر من الرواية عنه قبوله ما لم يرده السلف وجهها اي هذه
الرواية ظهور العدالة بالتزامه الاسلام ولا مرت ان احكم بالظاهر وتقدم
الكلام فيه قريبا ودفع وجهها بان الغالب اظهر وهو اي الغالب الفسق
في هذه الازمان فرد خبره به اي هذا الغالب ما لم تثبت العدالة بغيره
اي غير التزامه الاسلام وقد ينفصل القائل بهذه الرواية بان الغلبة
للفسق في غير رواة الحديث لا في الرواة الماضين له ويدفع هذا بانه اي
كون الغلبة في غير رواة الحديث انما هو في المعروفين منهم لا في المجهولين منهم
وكلامنا في المجهول بينهم والاستدلال للرواية المذكورة بان الفسق سبب
التثبت فاذا انتفى وجوب التثبت وانتفاؤه اي الفسق بالتزكية موقوف علي
صحة هذا الدافع اذ يورد عليه اي الدليل المذكور منع الحصر في التزكية
بالاسلام اي التزامه فانه يفيد الكف عن محظورات دينه كالتزكية ويدفع
بان الظاهر بالكثير اظهر منه والمجهولون من النقلة لم يثبت فيهم عليه
العدالة فكانوا كغيرهم واما ظاهر العدالة فعدل واجب القبول وانما
سماه مستورا بعض متاخري كالبغوي ثم قول البيهقي الشافعي لا يحتج

باحاديث المجهولين قال شيخنا المصنف رحمه الله لا يدخل فيه من عدالته ظاهرة
بالتزامه اوامر الله ونواهيه وكون باطنه امر غير معلوم ولا يصير مردودا
مجهولا على ان قوله فهي في جواب سوال اورده فلا يجوز ان يترك الحكم لشهادتهما
اذا كانا عدلين في الظاهر صريح في قبول من كان بهذه المثابة وانه ليس بداخل
في المجهول ولا جرم ان قال الشيخ زين الدين العراقي فعلى هذا الاتيان لمن هو بهذه
المثابة مستور ولهذا هو المستقر عند المصنف وكذا اعطى حكم مجهول الحال عدم القبول
وسماه مستورا وجعل من ظهرت عدالته مقابلا له فهو عدل غير مستور واجيب
العقبول مسلة عرف ان الشهود للراوي بالعدالة والضبط بين اهل العلم من اهل
النقل ونحوهم يعرف العدالة والضبط كمالك وشعبه والسفيانين الثوري وابن
عيينه والاوزاعي والليث وابن المبارك وغيرهم كوكيع واحمد وابن معين وابن
المديني ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر واستقامة الامر للقطع بان الحال بها
اي بالشهرة بها من الظن بها في المشهود بها فوق التزكيه وانكر احمد على من ساله
عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسال عنه وابن معين على من ساله عن ابي
عبيد وقال ابو عبيد يسال عن الناس وتثبت العدالة ايضا بالتزكيه وارفعها
اي مراتبها على ما ذكر الحافظ الذهبي في الميزان قول العدل نحو حجة ثقة
بتكرير لفظا كثقة ثقة حجة حجة او معنى كثبت حجة ثبت حافظ ثقة ثبت ثقة
متقن ونحو هذه مما كان من الفاظه المرتبه وقال شيخنا الحافظ ارفعها الوصف
بما دل على المبالغه فيه واصرح ذلك التعبير بافعل كاوثق الناس او اثبت
الناس او اليه المنتهى في التثبت ثم ما تاكد من الصفات الدالة على التعديل او و
صفين كثقة ثقة او ثقة حافظ ثم يليها الافراد كحجة او ثقة او متقن وجعل
الخطيب هذا ارفع العبارات ـــ وحافظ ضابط توثيق للعدول يصير
كالاول اي تكرير التوثيق ثم يليها مامون صدوق وهو باس وهو اي لا باس عنده
ابا معين وعبد الرحمن بن ابراهيم كثقة على نظر في عبارته ابن معين على ما ذكر
ابن خيثمه حيث قال قلت ليحيى ابن معين انك تقول فلان ليس به باس وفلان
ضعيف قال الشيخ زين الدين العراقي ولم يقل ابن معين قولي به باس فهو
ثقة واذا قلت هو ضعيف فليس هو بثقة لا يكتب حديثه فانه كما قال قال الشيخ
زين الدين العراقي ولم يقل ابن معين قولي به باس كقول ثقة حتى يلزم منه التساوي
بين اللفظين انما قال لا فيه هذا فهو ثقة وللثقة مراتب في التعبير عنه بقولهم
ثقة ارفع من التعبير عنه بانه لا باس به وان اشتركا في مطلق الثقة وحاربه يعدل
فقط لقول بعضهم كان من خيار الناس الا انه يكذب ولا يتعرض ثم يليها صالح شيخ
وهو اي شيخ ارفع من شيخ وسط ثم حسن الحديث وصويلح وهذه كلها في مرتبه
واحدة على ما في الميزان فانه قال ثم في محله الصدق وجيد الحديث وصالح الحديث
وشيخ وسط وشيخ وحسن الحديث وصدوق ان شاء الله وصويلح ونحو

ذلك

ذلك انتهى ـــ وجعل العراقي منها مقارب الحديث بفتح الراء وكسرها وارجوا
انه ليس به باس وقال ابن ابي حاتم من قيل فيه صالح الحديث يكتب حديثه للاعتبار
وقال ابن الصلاح ما اعلم به باسا دون قولهم لا باس به وقال العراقي وارجوا انه
لا باس به نظير ما اعلم به باسا والاولى ارفع لانه لا يلزم من عدم العلم حصول
الرجا بذلك والمرجع الاصطلاح وقد يختلف فيه كما اشرنا اليه وفي الجرح قال شيخنا
الحافظ اسوا مراتبه الوصف بما دل على المبالغه واصرح ذلك التعبير بافعل
كاكذب الناس وقولهم اليه المنتهى في الوضع او هو ركن الكذب ونحو ذلك ثم
كذاب وضاع دجال يكذب هالك يضع الحديث او وضع حديثا والالفاظ
الاول من هذه وان كان فيها نوع مبالغه فهي دون التي قبلها ثم ساقط
وذكر الخطيب ان ادون العبارات كذاب ساقط منهم بالكذب والوضع والواو
بمعنى او ذاهب او ذاهب الحديث ومتروك او متروك الحديث ومتفق على
تركه او تركه ومنه للبخاري فيه نظر وسكتوا عنه فان البخاري يقول هاتين
العبارتين فيمن تركوا حديثه لا يعتبر به لا يعتبر بحديثه ليس بثقة ليس
بالثقة غير ثقة غير مامون ثم ردوا حديثه رد حديثه مردود الحديث
ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح مطرح الحديث ارم به ليس بشيء
لا شيء لا يساوي شيئا فجميع هذه المراتب لا حجة ولا استشهاد ولا اعتبار بحديث
من قيل فيه شيء من ذلك ثم ضعيف منكر الحديث مضطربه واه ضعفوه
طعنوا كذا ذكر الشيخ زين الدين العراقي وذكر في الميزان ضعفوه فيما قبل
هذه المرتبه لا يحتج به ثم فيه مقال اختلف فيه فيه خلف فيه ضعيف ضعف
على صيغة الفعل المبني للمفعول وكذا يعرف وينكر ليس بذاك ليس بذاك
القوي ليس بالقوي ليس بعمدة ليس بالمرضي ليس بالمتين صدوق لكنه غير
حجة لضعف ما هو سيء الحفظ لين لين الحديث فيه لين تكلموا فيه ويخرج حديث
في هؤلاء المذكورين في هاتين المرتبتين للاعتبار والمتابعات عند المحدثين
الا ابن معين في ضعيف ويثبت التعديل للشاهد والراوي بحكم القاضي العدل
بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل برواية الراوي ولم يكن ذلك للعلم
به او اكتفاء بذلك في القاضي هذا في القاضي والمجتهد الشارحين للعدالة في
قبول الشهاده والروايه والا لكان الحاكم فاسقا بقبول شهادة من ليس بعدل
عنده والمجتهد فاسقا بعمله برواية من ليس بعدل عنده وهو خلاف المعروض
فيهما فلو لم يكن الحاكم عدلا او كان ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق فحكمه بشهادته
تعديلا له وعلى قياسه لو لم يكن المجتهد عدلا فعمله بروايته لا يكون تعديلا له
ثم انما يكون العمل برواية من ليس تعديلا بشرطين ان لم يعلم انه لا يستند له
في العمل سوى روايته وان يعلم ان عمله ليس من الاحتياط في الدين كما يشير اليه
قوله لانه لم يعلم شيء سوى كونه اي عمل المجتهد على وفقه اي ما رواه الراوي

المذكور وهي نقل رواية العدل الحديث عن الراوي تعديل له قيل نعم مطلقا
وقيل لا مطلقا ونسبه ابن الصلاح الي اكثر العلما من اهل الحديث وغيرهم قال انه
الصحيح وقيل وهو المختار عند الامدي وابن الحاجب وغيرهما ان علم من عادته
لا يروي الا عن عدل فتعديل لان الاصل لا يجري علي العادة والا فلا لان العادية
جارية بان الانسان روي الحديث عمن لو سيل عن عدالته لتوقف فيها لان مجرد
الرواية لا توجب العمل عدالته مع مقتضاها بل الغاية ان يقول سمعته يقول
وعلي السامع الاستكشاف عن حال المروي عنه اذا اراد العمل بروايته والا فالتقصير
من قبله والله سبحانه اعلم تنبيه حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد
الطرق الي الحجيه لعدم تاثير موافقة غيره فيه كما ذكر النووي وغيره وهذا
التفصيل اصح منه اي وحديث الضعيف لغير الفسق كسوء الحفظ مع الصدق
والديانه يرتقي بتعدد الطرق الي الحجيه مع العدالة واخلافه اي الموضوع
فنعم اي يرتقي بتعدد الطرق الي الحجيه لوجوب الرد للفسق وبالتعدد لطرقه
لا يرتفع الموجوب للرد بنفسه بخلافه اي الرد لسوء الحفظ لانه اي رده لوهم
الغلط والتعدد ترجح انه اي الراوي السيئ الحفظ اجاد فيه اي في ذلك المروي
فيرتفع المانع واما الطعن في الحديث بالجهالة لراويه بان لم يعرف في رواية الحديث الا
حديثا او حديثين فيعمل السلف به يزول الطعن فيه لان عملهم به انما لعلمهم بعدالة
الراوي وحسن ضبطه او لموافقته سماعهم ذلك من رسول الله صلي الله عليه
وسلم او من سماع ذلك مشهورا لانتفاء اتهامهم بالتقصير في امر الدين مع ما لهم
من المرتبة العاليه في الورع والتقوي ومنعوهم اي السلف عند اشتهار روايته
اي الحديث الذي راويه بالصفه المذكوره كعلمهم به اذ لا يسكتون علي منكر
يستطيعون انكاره والفرض ثبوت الاستطاعه كما هو الاصل فان قبله اي الحديث
بعض منهم ورده اخر منهم فكثير من العلما من اهل الحديث وغيرهم علي الرد
والحنفيه يقبل وليس قبوله من تقديم التعليل علي الجرح لان ترك العمل بالحديث
ليس جرحا في روايه كما سنذكر فهو اي قبول بعضهم به توثيق للراوي بلا معارض
ومثلوه اي الحنفيه ما قبله بعضهم ورده بعضهم بحديث معقل بن سنان انه
عليه الصلاه والسلام قضي لبروع بنت واشق بمهر مثل نسايه حين مات عنها
هلال ابن مرة قبل التسميه قبله ابن مسعود ورده علي فقد اخرج الترمذي
عن ابن مسعود انه سيل عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها
حتي مات عنها فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسايها لا وكس ولا شطط وعليها
العدة ولها الميراث فقال معقل ابن سنان الاشجعي فقال قضي رسول الله صلي الله
عليه وسلم في بروع بنت واشق امرة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود اخرجه
ابو داود منها طريق نسا ومن احدهما مختصر وقد مناه مسلة بعد اشتراط الحنفيه
المقارنه في المخصص الخ وثانيها نحو هذا وفيه فقام ناس من اشجع فيهم الجراح وابو

سنان فقالا يا ابن مسعود نحن نشهد ان نبي الله صلي الله عليه وسلم قضاها فينا في
بروع بنت واشق وان زوجها هلال ابن مرة الاشجعي كما قضيت ففرح بها عبد الله
ابن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاوه قضي رسول الله صلي الله عليه وسلم
وقال الترمذي حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح فقد روي عنه من غير
وجه والعمل علي هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلي الله عليه وسلم وغيرهم
وبه يقول الثوري واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب رسول الله
صلي الله عليه وسلم منهم علي ابن ابي طالب وزيد ابن ثابت وابن عباس وابن عمر
اذا تزوج الرجل امراة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتي مات قالوا لها الميراث
ولا صداق وعليها العدة وهو قول الشافعي وقال لو ثبت حديث بروع بنت
واشق لكانت الحجة فيما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم وروي عن الشافعي انه
رجع بمصر عن هذا القول وقال حديث بروع اثبت لانه كما قال البيهقي
جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحاح وقال ابن المنذر ثبته مثل قول ابن
مسعود عن رسول الله صلي الله عليه وسلم وبه يقول المصنف ولا يخفي اي ابن
مسعود كان بالراي غير انه سر برواية الموافق لرايه من الحاق الموت بالدخول
بدليل ايجاب العدة اي بالموت كالدخول وهو اي العمل به اهم من القبول لجواز
اعتباره اي المروي المذكور بالنسبه الي رواية المذكور كالمتابعات في باب
الروايات لافادة المقويه الا ان ينقل عن ابن مسعود انه بعد اي بعد هذا انه
استدل به اي بالمروي المذكور من غير استناد الي رايه وهذا نظر في المثال غير
قادح في الاصل فان قيل انما ذكروه اي الحنفيه قبول ما قبله بعض السلف
ورده بعضهم في تقسيم الراوي الصحابي الي مجتهد كالاربعة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم وعبادله جمع عبدلان من العرب من يقول في زيد وعبد
وضعا كالنسا في المراة وهم عند الفقها عبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر وعبد
الله بن مسعود وعند المحدثين مقام ابن مسعود عبد الله بن الزبير فيقدم
خبره علي القياس مطلقا اي سواوا فقه او خالفه والي عدل ضابط غير
مجتهد كابي هريرة وانس وسلمان وبلال فيقدم خبره الا ان خالف كل الاقيسة علي
قول عيسي ابن ابان والقاضي ابي زيد واكثر المتاخرين كحديث المصراه وهو
ما روي ابو هريرة عنه صلي الله عليه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر متفق عليه والتصريه ربط اخلاف الناقه او الشاه وترك
حلبها اليومين او الثلاثه حتي يجتمع لها اللبن فيراه مشتريها كثيرا فيزيد في ثمنها
ثم اذا حلبها الحلبة او الحلبتين عرف ان ذلك ليس بلبنها وهذا غرور للمشتري وقد
اختلف العلما في حكمها وقد ذهب الي القول بظاهر هذا الحديث الايمة الثلاثة
وابي يوسف علي ما في شرح الطحاوي للاسبيجابي نقلا عن اصحاب الاملاء عنه والمذكور

عنه للخطابي وابن قدامة انه يردها مع قيمة اللبن ولم ياخذ ابو حنيفة
ومحمد به لانه خبر مخالف للاصول فان اللبن مثلي وضمانه بالمثل بالنص
والاجماع كما ياتي ولو كان اللبن قيميا فبالقيمة اي وضمانه بها من النقدين
بالاجماع ايضا لا بكمية خاصة ولتقويم القليل والكثير تقدر واحد والمضمون
انما يكون قدر ضمانه بقدر التالف منه ان قليلا فقليل وان كثيرا فكثير وورد
شاة تكون بصاع من التمر خصوصا في غلائه فيجب ردها مع ثمنها فيكون ردا لي
الي غير ذلك وعند الكرخي والاكثر من العلما كما قال صدر الاسلام خبر العدل
الضابط كالاول اي لخبر المجتهد وبان الوجه في كونه كذلك وتركه اي حديث
المصراة لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالي فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
ومخالفة السنة المشهورة وهي ما عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال
من اعتق شقصا اي نصيبا من مملوك قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
كما روي معناه الجماعة والخراج بالضمان اخرجه احمد واصحاب السنن وقال
الترمذي حديث حسن والعمل علي هذا عند اهل العلم وابو عبيد وقال
معناه الرجل يشتري المملوك فيستغله ثم يجد به عيبا كان عند البائع فقضي انه
يرد العبد علي البائع بالعيب ويرجع بالثمن وياخذ ويكون له الغلة طيبة وهو
الخراج وانما طاب له لانه كان ضامنا للعبد ولو مات مات من مال المشتري لانه في
يده وهذا من جوامع الكلم ومخالفة الاجماع علي التضمين بالمثل اي في المثلي
الذي ليس بمنقطع او القيمة في القيمي الغائب عنهما والمثلي المنقطع لان الدين
مثلي فضمانه بالمثل ولقوله في معدار قول الضامن ولو فرض انه ليس بمثلي
فالواجب ——— القيمة فكان اي ايجاب التمر مكان اللبن مطلقا مخالفا لهذه
الاصول الثلاثة والقياس ايضا علي سائر المتلفات المثلية وغيرها من كل وجه
مع انه مضطرب المتن فمرة جعل الواجب صاعا من تمر ومرة صاعا من طعام
غير ومرة مثله او مثلي لبنها قمحا ومرة ذكر الخيار ثلاثة ايام ومرة لم يذكر وقيل
هو منسوخ قال الطحاوي وروي عن ابي حنيفة مجملا فقال ابن شجاع نسخه
قوله صلي الله عليه وسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا بيع الخيار فقطع النبي
صلي الله عليه وسلم بالفرقة الخيار فثبت انه لا خيار الا ما استثنيناه في هذا الحديث
قال الطحاوي وفيه ضعف لان الخيار المجعول في المصراة خيار العيب وهو لا يقطعه
الفرقة اتفاقا وتعقبه ان في اشارات الاسرار التصرية ليست بعيب عندنا ومبني
عليه في المختلف ويدفع بان الاصح انها عيب كما ذكر الاسبيجابي ونقله الطحاوي
في شرح الاثار عن ابي حنيفة ومحمد ورواه الحسن في المجرد واخذ به ابو الليث
وقال عيسى ابن ابان كان ذلك في وقت ما كانت العقوبات تؤخذ بالاموال ثم
نسخ الله الربا فردت الاشيا الماخوذة الي امثالها ان كان لها امثال والي قيمتها
ان كانت لا امثال لها وابو هريرة فقيه لم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد

افتي في زمن الصحابة ولم يكن يفتي في زمنهم الا مجتهد وروي عنه اكثر من ثمان
مائة رجل ما بين صحابي وتابعي منهم ابن عباس وجابر وانس وهذا هو الصحيح
ومجهول العين والحال كوابصة ابن معبد والتمثيل به مشكل فان المراد بالمجهول
المذكور عندهم من لم تعرف ذاته الا برواية حديث ولم تعرف عدالته ولا فسقه
ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف
يكون داخلا فيه وهو صحابي وقد يجاب بانه وامثاله كسلمة ابن المحبق ومعقل
ابن سنان وان راوا النبي صلي الله عليه وسلم ورووا عنه لا يعدون من الصحابة
عند الاصوليين لعدم معرفة صحبتهم اليه اشار شمس الايمة ولا يعري عن نظر
كما لا يخفى علي ان ابا داود والترمذي وابن ماجه اخرجوا لوابصة قال ان اتيت
النبي صلي الله عليه وسلم وانا اريد ان لا ادع شيئا من البر والاثم الا سالته
عنه الحديث وان رجلا صلي خلف الصف وحده فامر النبي صلي الله عليه وسلم
ان يعيد وابن ماجه اخرج له ايضا رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا
ركع سوى ظهره حتى لو صب الماء لاستقر والطبراني اخرج له ثلاثة احاديث
اخري احدها سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول لا تتخذوا ظهور
الدواب منابر ثانيها سالت رسول الله صلي الله عليه وسلم عن كل شي سالته
عن الوسخ الذي يكون في الاظفار فقال دع ما يريبك الي ما لا يريبك ثالثها
سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول في حجة الوداع ليبلغ الشاهد
الغايب وسلمة ابن المحبق واسم المحبق صخر اخرج له الطبراني اربعة احاديث
واحمد حديثين وابن ماجه حديثا نعم معقل روي له اصحاب السنن حديثا
والنسائي حديثا فان قبله السلف او سكتوا اذا بلغهم او اختلفوا قبل وعدم
القياس لحديث معقل الاشجعي في بروع فان السلف اختلفوا في قبوله كما تقدم
ووجه بانه لما قبله بعض الفقها المشهورين صار كانه رواه بنفسه واذا قبله
السلف او سكتوا عن رده بعد ما بلغهم بطريق اولي لانهم عدول اهل فقه
لا يتهمون بالتقصير في امر الدين بقبول ما لم يصح عندهم انه ثابت عن رسول الله
صلي الله عليه وسلم ولا بالسكوت عن رد ما يجب رده في موضع الحاجة الي البيان
لانه لا يحل الا علي وجه الرضا بالمسموع او ردوه اي السلف حديث المجهول لا يجوز
العمل به اذا خالفه القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الصحيح فيكون اتفاقهم
علي الرد دليلا علي انه متهم في الرواية وسموه منكرا كحديث فاطمة بنت
قيس ان رسول الله صلي الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما في صحيح
مسلم وغيره رده عمر فقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري
لعلها حفظت او نسيت رواه مسلم ايضا وقال مروان في صحيح مسلم حين اخبر
بحديثها المذكور لم نسمع هذا الا من امراة سناخذ بالعصمة التي وجدنا الناس
عليها ولم اي الناس يومئذ الصحابة رضي الله عنهم فدل انه مستنكر وان لم

نظر حديث المجهول **بالسلف بل ظهر بعدهم فلم يعلم ردهم وعدمه** اي عدم رده
اذا لم يخالف القياس لترجح جانب الصدق في خبره باعتبار ثبوت العدالة
ظاهرا لغلبتها في ذلك الزمان **ولم يجب** العمل به لان الواجب شرعا لا يثبت
بمثل هذا الطريق ذكره شمس الائمة **فيدفع** بالنصب على انه جواب النفي اي
لم يدفع **نافي القياس** عن منع هذا الحكم **او ينفيه** اي نافي القياس وهذا تعريض
بدفع جواب السوال القايل اذا وافقه القياس من منع هذا الحكم لكونه
مضافا الى الحديث **وانما يلزم** الدفع او النفع **لو قبله** اي السلف الحديث فانه
ح لا يتمكن من منع الحكم الثابت به وقد ينفعه حيث يضيف الحكم اليه لا الى القياس
لكن الفرض عدم العلم به حيث لم يظهر فيهم وانما ظهر بعدهم **ورواية مثل**
هذا المجهول في زماننا لا تقبل ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفساق على اهل
هذا الزمان **قلنا** لا نسلم ان التقسيم المذكور للراوي الصحابي **بل وضعهم**
اي الحنفية التقسيم المذكور فيما هو اعم من الصحابي وغيرهم **وهو قولهم**
فالراوي ان عرف بالفقه الخ غير ان التمثيل وقع بالصحابة منهم وليس يلزم
كون الراوي **صحابيا** من قولهم ذلك **فصار هذا حكم غير الصحابي** ايضا **ولا**
جرح للراوي والشاهد **بترك العمل في روايته ولا شهادة لها لجواز** اي لترك
العمل بروايته وشهادته **لعارض** من روايته او شهادته اخرى وفقد شرط غير
العدالة لا لان كلا من الراوي والشاهد مجروح قال السبكي فان فرض
ارتفاع الموانع باسرها وكان مضمون الخبر وجوبا فتركه ح يكون جرحا
قاله القاضي في التقريب وهو واضح قلت نعم في غير الصحابي اما في الصحابي
فلا وستقف على تفصيل فيه للحنفية بعد سبع مسايل **ولا جرح بحد الشهادة**
بالزنا مع عدم كمال النصاب للشهادة به لعدم دلالته على فسق الشاهد وتقدم
في دليل الكلام في العدالة ان هذا بالنسبة الى الرواية ظاهر المذهب وان
الحسن روى عن ابي حنيفة رد شهادته كرد الشهادة بلا خلاف في المذهب
ولا جرح بالافعال المجتهد فيها من المجتهد القايل باباحتها او مقلده كشرب
النبيذ ما لم يسكر من غير لهو واللعب بالشطرنج بلا قمار وترك البسملة في
الصلاة لما تقدم **وركض الدابة** اي حثها للعدو وهو تعريض بالرد على شعبة
لما قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون اذ ما يلزم
من ركضه على برذون وكيف وهو مشروع من عمل الجهاد ففي الصحيحين والموطا
واللفظ له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التي ضمرت
من الحفيا وكان امدها ثنية الوداع وسابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية
الى مسجد بني زريق وان عبد الله ابن عمر كان فيمن سابق بها **وكثرة المزاح غير**
المفرط بعد ان يكون حقا فقد كان صلى الله عليه وسلم يمزح احيانا ولا يقول
الا حقا فعن ابي هريرة قالوا انك تداعبنا قال اني وان داعبتكم لا اقول

الا حقا رواه الترمذي وحسنه وعن (انس انه) النبي صلى الله عليه وسلم قال لاخ
له صغير يا ابا عمير ما فعل النغير متفق عليه وعنه ان رجلا اتى النبي صلى
الله عليه وسلم فقال يا رسول الله احملني فقال انا حاملوك على ولد
ناقة قال وما اصنع بولد ناقة فقال النبي صلى الله عليه وسلم وهل تلد
الابل الا النوق رواه ابو داود والترمذي وصححه الى غير ذلك اما اذا
كانت الحدة تستفزه فيخلط الحق بالباطل ولا يبالي بما ياتي فاذ ذلك ح يكون
جرحا **وعدم اعتياد الرواية** لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم
تصر الرواية عادة له فيما يرويه اكثر من اتقان من اعتادها وكان في الصحابة
من يمتنع من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بها في عامة الاوقات
ثم لم يترجح احد روايته من اعتادها على من لم يعتدها **ولا يدخله** اي من
لم يعتدها **من له راو فقط** اذ يجوز اعتيادها مع وجود الاخذ **وهو** اي من
له راو فقط **مجهول العين باصطلاح المحدثين كسمعان ابن مشنج والهزهاز**
بن ميزن ليس لهما راو الا الشعبي وجبار الطائي في اخرين وكعبد الله
ابن عتز الهمداني والهيثم ابن حنش ومالك ابن اغر وسعيد بن ذي حدان
وقيس ابن كركم وخمر ابن مالك **ليس لهم راو الا** ابو اسحاق **السبيعي وفي علم**
الحديث فيه اقوال **فقيل** اي بعض فقبوله الاكثر من اهل الحديث وغيرهم **وقبوله**
مطلقا **قيل هو** اي هذا القول **لمن لم يشترط** في الراوي شرطا **غير الاسلام**
والتفصيل بين كون المنفرد لا يروي الا عن عدل كابن مهدي ويحيى ابن
سعيد والتقي في التعديل بواحد **ومعلوم ان المقصود مع ضبط** فيقبل
والا فلا **وقيل ان زكاه عدل** من ايمة الجرح والتعديل قبل والا فلا
وهو اختيار ابن القطان في كتاب الوهم والايهام **وقيل ان شهر في غير**
العلم بالزهد كمالك ابن دينار والنجدة كعمرو ابن معدي كرب قبل والا
فلا وهو قول ابن عبد البر قال المصنف **غير ان لمعرفتها** والوجه لمعرفته
اي عدم كذبه **طرقا التزكية ومعرفة انه لا يروي الا عن عدل وزهده**
والنجدة فان المتصف بها اي النجدة **عادة يرتفع عن الكذب وفيه نظر**
فقد تحقق خلافه اي خلاف ثبوت الصدق تحقق النجدة **فيما قال المبرد**
عنه اي عن معدي كرب فانه نسب اليه الكذب **والوجه ان قول ان زكاه**
عدل قبل والا فلا **مراد الاول** وهو انه ان كان لا يروي الا عن عدل قبل
والا فلا **ولا جرح** ايضا **بحداثة السن بعد اتقان ما سمع** عند التحمل وتحقق
العدالة وباقي شرايط الراوي عند الرواية وما تقدم من الاتفاق على قبول
من تحمل من الصحابة صغيرا وادى كبيرا دليل واضح على ذلك **واستكثار**
مسايل الفقه لانه لا يلزم من ذلك خلل والحفظ كما زعمه من زعمه بل ربما
كان دليل قوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان **وكثرة**

الكلام كما عن زاذان قال شعبة قلت للحكم ابن عتيبة لم لم ترو عن زاذان
قال كان كثير الكلام اذ لا يخفى ان مجرد هذا غير قادح ويبول قائما عن شمال قال
جرير رايت سماك ابن حرب يبول قايما فلم اكتب عنه فان مجرد هذا غير قادح
وكيف وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم بال قايما اذ الظاهر انه بيان
للجواز كما ذهب اليه بعضهم فهو مباح غير خارم للمروة اذا كان بحيث لا يرى
على الباطل واما ستر العورة فلا بد منه واختلف في رواية العدل عن المجهول
على ثلاثة اقوال فالتعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل والا فكانت
تلبيسا لما فيها من الايقاع في العمل بما لا يجوز العمل به لان العدل اذا روى
حديثا فقد اوجب على المكلف العمل به والتلبيس خلاف مقتضى العدالة
وهذا عزاه ابن الصلاح الى بعض المحدثين وبعض الشافعية والمنع له
اذ كثيرا ما يروي من يروي ولا يفكر عمن يروي ولا نسلم انها لو لم تكن تعديلا
له لكانت تلبيسا وانما يلزم ذلك لو وجب بمجردها العمل على السامع وليس كذلك
او غاية روايته عنه ان يقول سمعته يقول كذا او هو ليس بموجب العمل عليه
بل يجب على السامع اذا اراد العمل الكشف عن حال المروي عنه فان ظهرت
عدالته عمل به والا فلا فاذا لم يشتغل بكشفه وعمل كان هو المقصر في حق نفسه
وهذا عزاه ابن الصلاح الى اكثر العلماء من المحدثين وغيرهم وذكر انه
الصحيح والتفصيل بين من علم انه لا يروي الا عن عدل فهي تعديل والا لزم
خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الاصل او لا يعلم ذلك من
عادته فلا يكون تعديلا له لان العادة جارية بان الانسان يروي عمن
لو سيل عن عدالته لتوقف فيها وهو اي هذا التفصيل الاعدل كما هو
ظاهر من وجهه فلا جرم ان اختاره الامدي وابن الحاجب واما التدليس
وفسره بقوله بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى سواء لقيه او سمع عنه
بحذف المعاصر الادنى سواء كان شيخه او شيخ شيخه او كلاهما فصاعدا
نحو عن فلان وقال فلان او وصف شيخه متعمدا بان يسميه او يكنيه
او ينسبه الى قبيلة او بلد او وضعه او غيرها وبصفة بما لا يعرف به
كيلا يعرف ويفعل هذا الحذف او الوصف ذلك لايهام العلو في السند
او صغر سن المحذوف عن سن الراوي او لتاخر وفاته وشاركه من دونه فيه
على التقدير الاول والكثرة في الشيوخ على التقدير الثاني بما فيه من ايهام
انه غيره وقد لهج بهذا غير واحد كالخطيب في تصانيفه فغير قادح والاول
من تدليس الاسناد والثاني من تدليس الشيوخ اما ما كان من الاول لايهام
الثقة اي كون الاسناد موثوقا به باسقاط مختلف في ضعفه بين ثقتين يوثقه
المسقط بذلك بان ذكر الثقة الاول بما لا يشتهر به موهما فوق اسم من عرف اخذه
عن الثقة الثاني وهو اي هذا الصنع احد قسمي تدليس التسوية فيرد متنه

الحديث

الحديث عند ما نحن فيه فقبول المرسل ويتوقف في عن عنته اي فقبول ما رواه بلفظ
عن من بيان للتحديث والاخبار والسماع وهذا اذا لم اقف عليه بل الظاهر
انه يرده اجماعا عندهم لان العنعنة من صنيع التدليس والغرض ان المعنعن
مدلس اللهم الا ان يكون المعنعن لا يدلس الا عن ثقة متيقن فقد قال
ابن عبد البر ننظر الى حال المدلس فان كان يتسامح بان يروي عن كل احد
لم يحتج بشيء مما رواه حتى يقول انا او سمعت فان كان مما لا يروي الا عن ثقة
استغني عن توثيقه ولم يسأل عن تدليسه وعلى هذا اكثر ائمة الحديث
انهم قالوا يقبل تدليس ابن عيينة لانه اذا وقف احال على ابن جريج ومعمر
ونظايرهما ورجحه ابن حبان لكن ذكر ان هذا شيء ليس في الدنيا الا لابن عيينة
فانه لا يكاد يوجد له خبر دلس فيه الا وقد بين سماعه عن ثقة مثل ثقته
وكلام البزار وابي الفتح الازدي يفيد عدم اختصاص ابن عيينة بذلك وهو
الوجه ثم لعل هذا اشبه من قول ابن الصلاح الصحيح التفصيل وهو ان ما رواه
المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه
وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباهها فهو
مقبول يحتج به ثم قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس
متصلة باجماع اهل النقل وزاد ابو عمرو الداني اشتراط ان يكون معروفا
بالرواية عنه ولا وجه لحذف هذا الشرط وقال الخطيب اهل العلم مجمعون
على ان قول المحدث ثنا فلان عن فلان صحيح معمول به اذا كان لقيه وسمع
منه وقال الشيخ زين الدين العراقي اختلفوا في حكم الاسناد المعنعن
فالصحيح الذي عليه العمل وذهب اليه الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم الى انه
من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي بالعنعنة من التدليس وشرط
ثبوت ملاقاته لمن رواه بالعنعنة ثم قال وما ذكرناه من اشتراط ثبوت
اللقاء هو مذهب ابن المديني والبخاري وغيرهما من ائمة هذا العلم وانكر
مسلم في خطبة صحيحه اشتراط ذلك وادعى انه قول مخترع لم يسبق قايله
اليه وان القول الشايع المتفق عليه بين اهل العلم بالاخبار قديما
وحديثا انه يكفي في ذلك ان تثبت كونهما في عصر واحد وان لم يات في خبر
قط انهما اجتمعا او تشافها قال ابن الصلاح وفيما قال مسلم نظر قال وهذا
حكم لا اراه يستمر بعد المتقدمين فيما وجد من المصنفين في تصانيفهم
مما ذكروه عن مشايخهم قائلين فيه ذكر فلان قال فلان ونحو ذلك دون
م لقبول المرسل اي جمهورهم فقد حكى الخطيب ان جمهور من يحتج
بالمرسل يقبل خبر المدلس وذكر غيره ان بعض من يحتج بالمرسل لا يقبل
عنعنة المدلس وسياتي ان الاكثر على قبول المرسل ولا يسقط الراوي المدلس
بالتدليس المذكور في الصحيح بعد كونه اماما من ائمة الحديث وهذا الم

اوقف على مترجح فيه وكان المصنف اخذه من شرطه لقبول المرسل لاحتماله
وعدم صريح الكذب وهو اي هذا القسم من التدليس محمل فعل الثوري
والاعمش وبقيه وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب الصحيحة من هذا النوع
كثير كقتاده والسفيانيين وعبد الرزاق والوليد ابن مسلم ومن ثمه قال
النووي وما كان في الصحيحين وشبههما عن المدلسين يعني محمول عن ثبوت
السماع من جهة اخرى وقال الحافظ عبد الكريم الحلبي قال اكثر العلماء لك
المعنعنات التي في الصحيحين منزلة بمنزلة السماع وتجب سقوط الراوي بتدليسه
في المتفق اي بمتفق على ضعفه لانه غرر شديد في الدين لانه يوادي الى
اثبات الاحكام الشرعيه بما لا يجوز اثباتها به ولو لم يقصد سوا تكبير شيخه
ان يروي عن الضعفا كما كان الوليد بن مسلم يفعله حتى قال له الهيثم ابن
خارجه افسدت حديث الاوزاعي تروي عن الاوزاعي عن نافع وعن الاوزاعي
عن الزهري وعن الاوزاعي عن يحيى ابن سعيد وغيرك يدخل بين الاوزاعي
وبين نافع عبد الله ابن عامر الاسلمي وبينه وبين الزهري ابراهيم
ابن مرة وقرة فقال له انبل الاوزاعي ان يروي عن مثل هولا قال الهيثم
قلت له فاذا روي عن هولا وهم ضعفا احاديث مناكر فاسقطتهم انت
وصيرتها من رواية الاوزاعي عن الثقات ضعف الاوزاعي فلم يلتفت الى
قولي فهذا استلزم للضرر الديني وهذا هو القسم الثاني من قسمي تدليس
التسويه والمراد بما عن شعبة التدليس اخو الكذب والتدليس في الحديث
اشد من الزنا ولان اسقط من السما الى الارض احب الي من ان ادلس ولان
ازني احب الي من ان ادلس وهذا من شعبه كما قال ابن الصلاح افراط محمول
على المبالغة في الزجر عنه والتنفير منه ويحققه اي هذا التدليس الكائن
بالاسقاط يكون بالعلم بمعاصرة الموصولين والا اذا انتفى العلم بمعاصرتهما
لا تدليس على الصحيح المشهور ويقتضي تدليس الشيوخ الى تضييع الشيخ
الموصول اي المروي عنه وحديثه اي المروي ايضا بانه لا يتنبه له فيصير
بعض رواته مجهولا ثم اعلم ان يكون تدليس الاسناد ما تقدم هو المذكور
لابن الصلاح وغيره وقال شيخنا الحافظ التدليس يختص بمن روي عمن عرف
ولقاوه اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي
ومن ادخل في تعريف التدليس المعاصره ولو بغير لقي لزمه دخول المرسل
الخفي وتعريفه والصواب التفرقة بينهما ويدل على ان اعتبار اللقي في التدليس
دون المعاصره وحدها لا بد منه اطباق اهل العلم بالحديث على ان رواية
المخضرمين كابي عثمان النهدي وقيس ابن ابي حازم عن النبي صلى الله
عليه وسلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس ولو كان مجرد المعاصره يكتفى
به في التدليس لكان هولا مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم قطعا

ولكن

ولكن لم يعرف هل لقيه ام لا ومن قال باشتراط اللقا في التدليس الامام الشافعي
وابو بكر البزار وكلام الخطيب في الكفايه يقتضيه وهو المعتمد ويعرف عدم
الملاقاه باخباره عن نفسه بذلك او بجزم امام مطلع ولا يكفي ان يقع في بعض
الطرق زياده راو بينهما لاحتمال ان يكون من المزيد ولا يحكم في هذه الصوره بحكم
كلي لتعارض احتمال الاتصال والانقطاع وقد صنف فيه الخطيب كتاب التفصيل
لمبهم المراسيل وكتاب المزيد في متصل الاسانيد مسلة قال الاكثر ووافقهم الرازي
والامدي الجرح والتعديل يثبتان بواحد في الروايه وباثنين في الشهادة
وقيل بل يثبتا باثنين فيهما اي الروايه والشهاده وهو مختار جماعة من المحدثين
وحكاه الباقلاني عن اكثر الفقها من اهل المدينه وغيرهم وقيل يثبتان
بواحد فيهما اي الروايه والشهاده وهو مختار القاضي ابي بكر للاكثر لا يزيد
شرط على شروطه بالاستقرا ولا ينقص شرط عن شرطه والعداله شرط القبول
الروايه والشهاده والجرح شرط لعدم قبولها والروايه لا يشترط فيها العدد
والشهاده يشترط فيها العدد واقله اثنان فكذا التعديل والجرح فيها العدد
اي شارطه فيها قال كل منهما شهاده وكذا تردد بما ترتب الشهادة فيتعدد اي فيشترط
فيها العدد كما في سائر الشهادات عورض لانا لا نسلم ان كلا منهما شاهد بل هو خبر
عن حال الراوي فلا يشترط فيه العدد بل يكتفى بالواحد اذا غلب على الظن
صدقه قالوا اي المعدد دون فيهما اشتراط العدد في كل منهما احوط لما فيه من
زيادة الثقه والبعد عن احتمال العمل بما ليس بحديث فكان القول به اولي
اجيب بالمعارضه وهي عدم اشتراط العدد احوط حذرا من تضييع الشرايع من
الامر والنهي فان الاكتفا بواحد يفيد ذلك لانه يصير قول الراوي مقبولا
فتثبت به الشرايع من غير توقف على ان تفوت بفواته ولانه يبعد احتمال
عدم العمل بما هو حديث المعدد فيهما اي التعديل والجرح قال كل منهما خبر
فلا يشترط فيه العدد فيقال له بل كل منهما شهادة فيشترط فيه العدد
فاذا قال المعدد فلا فراد احوط كما ذكرنا عورض بان التعدد احوط كما ذكرنا
والاحوطيه من الطرفين كلها جدليه لانها ليست بمنتجه لمذهب بل موقعه
عنه والمعارضة الاولى وهي الافراد احوط تندفع بانتفا شرع ما لم يشرع
شرا من ترك ما شرع وهو عدم العمل بالحديث الذي لم يزل روايه اثنان وهما
ليسا شرطا فيه ولا يخفى ان الصواب يندفع بان شرع ما لم يشرع الخ كما كانت النسخه
عليه حال قراتي لهذا الموضع على المصنف رحمه الله ثم انما كان شرع ما لم
يشرع شرا من ترك ما شرع لانه يضرب بعرف الى المشاركة في الربوبيه تعالى
الله عن ذلك بخلاف ترك ما شرع والثانيه اي والمعارضه الثانيه وهي التعدد
احوط يقتضي العدد فيهما اي الجرح والتعديل وقول الاكثر لا يزيد شرط
على شروطه بالاستقرا منتقض بشاهد الهلال اي هلال رمضان اذا كان

بالسماعلة فانه يكتفي فيه بواحد ويفتقر تعديله الى اثنين ولا ينقص
شطر عن مشروطه متعلق بشهادة الزنا فانه يلزم كونهم اربعة ويكتفي
في تعديلهم اثنان وما قيل لا نقض بهذين بل زيادة الاصل في شهادة
الزنا ونقصانه في شهادة رمضان انما يثبت بالنص للاحتياط في الرد للعفو
والايجاب للعبادة كما هو مذكور في حاشية القفاني اي فللاحتياط في الرد
يرجع الى شهادة الزيادة وثبوت النقص للشرط مع المشروط الذي
هو عين هو ما من النقص وان كان ذلك لباعث مصلحة خاصة فان كل
المشروعات كذلك واوجهها اي هذه الاقوال المفرد اي القايل بان المفرد
يكفي فيها فاذا قيل كونه شهادة احوط منع محليته اي التعديل له اي
للاحتياط اذ الاحتياط عند تجاذب معارضين لا يمكن الجمع بينهما فيعمل باشدهما
ولا تزيد التزكية على انها اثنان خاص عليه اي الشاهد والحدود وعنه
اصحابنا في كتاب الحدود من باب ابي حنيفة من المختلف والحصر يشترط
الذكورة في المذكي عند ابي حنيفة خلافا لهما بناء على ان التزكية في معنى
علة العلة عنده فيشترط فيها وظاهر الاختيار انها شرط عند محمد خاصة
والذي في الهداية ويشترط الذكورة في المذكي في الحدود وقال في غاية البيان
يعني بالاجماع وكذا في القصاص ذكره في المختلف في كتاب الشهادات في باب
محمد انتهى ولعل هذا هو الاشبه ولا جرم ان قال الزيلعي قالوا يشترط
الذكورة وعدد الشهادة في تزكية شهود الحد بالاجماع ومقتضى النظر قبول
تزكية كل عدل ذكرا او امراة فيما يشهد به فيه حرا وعبدا لما تقدم من ان
حقيقتها ليست ان واختار خاص عن حال الشاهد والراوي لا الشهادة ولو شرط
الملابسة في المراة لمن تزكيه بسوال بريرة اي سوال النبي صلى الله عليه
وسلم بريرة مولاة عايشة عنها في قصة الافك باشارة علي كما ثبت ذلك في
الصحيح والعبد ايضا لم يبعد فينبغي ظهر مبنى النفي قال المصنف
يعني انه ينبغي تعديل المراة والعبد لظهور عدم مخالطتها الرجل والاحرار
خلطة توجب معرفته بالظن الحال فلو قيل بجواز تعديلها بشرط العلم
بمخالطتها كان يعدل من كانت زوجته والعبد من كان مولى له ثم باعه
ومن عرف اتفاق امركان جا معا بينه لم يبعد ولم يبعد كناية عن قولنا
حسن فيكون مذهبا مفصلا فان الخلاف في المراة مطلق من الجانبين
فثبت قول ثالث وهو ان عرف مخالطتها وفي العبد المعروف الاطلاق الجواز
فثبت فيه قول ثان وهو ان عرف مخالطته والا لا انتهى قلت وهذا
الذي ابداه المصنف في المراة نفقتها ظفرت به منقولا في المحيط ويقبل
تعديل المراة لزوجها اذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لانها خبيرة
بامورهم وبمعرفة باحوالهم فيفيد السوال والتعديل من امور الدين

فيستوي

فيستوي فيه الانثى والذكر كرواية الاخبار ورؤية هلال رمضان نخصوصا
في تعديل النسوان لان المراة اعرف بالاحوال من بيوتهن فان كانت مخدرة
غير برزة لا يكون لها خبرة فلا تعرف احوال الناس الا احوال زوجها وولدها
ولا يكون تعديلها معتبرا ولا يفيد السوال عنها انتهى وحينئذ
فللقايل ان يقول مراد المطلق هذا وانما طوى ذكره من طواه للعلم به من انه
انما تطلب التزكية ممن له خبرة باحوال المزكي كما نص عليه مشايخنا وغيرهم وقد
حكى مشايخنا ايضا خلافا بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد في تزكية
العبد فلم يقبلها محمد وقبلها ابو حنيفة وابو يوسف ولا بد من حمل الاطلاق
قبولها منه على ما اذا كان خبيرا باحوال المزكي كما ذكرنا فيكون في كل من تزكية
امراة والعبد قولان المنع مطلقا والقبول بشرط خبرتهما بالمزكي ثم
التخريج في هذه المسالة ان التزكية اما تزكية العلانية فاصحابنا يجعلون
على انه يشترط لها سائر اهلية الشهادة وما يشترط في الشهادة سوى لفظة
الشهادة لان معنى الشهادة فيها اظهر لانها تختص بمجلس القضا واما تزكية
السر فغير الحدود والقصاص عرفت ما فيها غير انهم ذكروا ان محمدا يشترط في شهود
الزنا اربعة ذكور ولم اقف على تعيين عدد فيها لهما اللهم الا ما يقتضيه اطلاق
اشتراط العدد الشهادة فيها في الحد اجماعا من ان المراد به اثنان بالنسبة
اليها ومن هنا يعلم بوجه التقضي على قول محمد عن النقض بشهادة الزنا لما
قيل من انه لا ينقص شرط عن مشروطه فان على قوله فيها لم ينقص وفي غير
الحدود والقصاص تقدم ان اشتراطه الرجلين اجماع واما غير الحدود
والقصاص فذكروا ان محمدا يشترط في الحقوق التي يطلع عليها الرجال رجلين
او رجلا وامراتان وفيما لا يطلع عليه الرجال امراة واحدة فذنتها على مراتب
الشهادة وانه لا يعتد بتزكية الفاسق والمحدود في القذف والصبي والعبد
والاعمى والطل وقوانها تقبلان تزكية المذكورين والوالد لولده والولد
لوالده واحد الزوجين للاخر ولم يذكروا اشتراط عدد في ذلك عنهما والظاهر
عدمه عندهما وانما الاحوط اثنان كما ذكره غير واحد ومن هذا يعلم ايضا
ان تقييد المصنف تعديل المراة زوجها والعبد سيده بما يشير اليه كلامه من
كون الزوجية والسيادية غير قاطعة بينهما في الحال لا حاجة اليه ثم الظاهر
ان تزكية الراوي كتزكية السر عند ابي حنيفة وابي يوسف والله تعالى اعلم
مسلة اذا تعادل الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان تقديم الجرح مطلقا
اي سوكان المعدلون اقل من الجارحين او مثلهم او اكثر منهم نقله الخطيب
عن جمهور العلما وصححه الرازي والامدي وبن الصلاح وغيرهم وهو
المختار والتفصيل بين تساوي المعدلين والجارحين فكذلك اي تقدم الجرح
والتفاوت بين المعدلين والجارحين في المقدار فيترجح الاكثر من

الزيادة على الاقل منهما فاما وجوب الترجيح لاحدهما على الاخر بمرجح مطلقا
اي سواء تساويا او كان احدهما اكثر من الاخر كنقل ابن الحاجب فقد انكره كما
اشار اليه الشيخ زين الدين العراقي بنا على حكاية ابي بكر الباقلاني والخطيب
البغدادي الاجماع على تقديم الجرح عند التساوي لولا تعقب المازري الاجماع
بنقله عن مالكي لشهر بابن شعبان انه يطلب الترجيح في هذا كما قيل اذا كان
الجارح اقل من المعدل لكنه اي ابن شعبان غير مشهور فلا يعرف له تابع فلا
يفيد اي قول ابن شعبان الاجماع ولكن لقايل ان يقول اذا كان ثمه قايل بعدم
تعين العمل بالتعديل اذا كان الجارح اقل بل يطلب الترجيح فهذا قايل بها ايضا
بطريق اولى بعد تعين العمل بالتعديل وطلب الترجيح اذا تساوا وباعد الجارحين
والمعدلين كما لا يخفى فيتحدس دعوي الاجماع اللهم الا ان يكون كلا من هذين
ذهب الى ما قاله بعد انعقاد الاجماع على تقديم الجرح على التعديل لها ويجاب
بان الامر على هذا لكن لم يتحقق قايل بطلب الترجيح اذا كان الجارح اقل واما
وضع شارحه اي كلام ابن الحاجب وهو القاضي عضد الدين مكان وقيل الترجح
التعديل اي قوله وقيل بل التعديل معتمدا فلا يعرف قايل بتقديم التعديل
مطلقا واوله الابهري بما لا يطايل تحته وقال الكرماني وفي بعض النسخ
بل الترجيح مقدم وهو موافق لكلام الشارح والمصنف ايضا قلت وهذا
اعجب فانه عين الاول ولعله توهم انه الترجيح والخلاف عند الاطلاق فيهما
اي الجرح والتعديل بلا تعيين سبب او تعيين الجارح سببا لم ينفه المعدل
او نفاه المعدل بطريق غير يقيني لنا في تقديم الجرح عدم الاهدار لكل من
الجرح والتعديل بالجمع بينهما فكان تقديمه اولى اما الجارح فظاهر لانا قدمناه
واما قول المعدل فلانه ظن العدالة كما قدمناه من ان الزام الاسلام ظاهر
في اجتناب محظورات دينه ورد ترجيح العداله بالكثرة للمعدلين بانهم
وان كثروا ليسوا مخبرين بعدم ما اخبر به الجارحون ولو اخبروا به لكانت شهادة
باطله على نفي ذكره الخطيب قال المصنف ومعنى هذا الكلام اي المعدلين والجارحين
لم يتواردوا في التحقيق على محل واحد فلا تعارض بين خبريهما فاما اذا عين
الجارح سبب الجرح بان قال قتل فلانا يوم كذا ونفاه المعدل يقينا
فان قال رايته حيا بعد ذلك اليوم فالتعديل اي تقديمه على الجرح اتفاق
وكذا تقدم التعديل على الجرح لو قال المعدل علمت ما جرحه اي الجارح للشاهد
والراوي به من القوادح وانه اي المجروح تاب عنه اي عما جرح به هذا وفي
حكاية الاتفاق على تقديم التعديل في هاتين الصورتين او الاولى نظر فان
التي في الصورة الاولى في اصول ابن الحاجب وشرحه وكانه المشيخه عليه اولا
ايضا فالترجيح قالوا لعدم امكان الجمع وفي شرح السبكي والاظهر انها من مواقع
الخلاف انتهى ـــ نعم رجحان التعديل في الصورتين متجه كما هو غير خاف

ان شا

ان شا الله والله سبحانه اعلم مسلة اكثر الفقها ومنهم الحنفيه واكثر المحدثين
ومنهم البخاري ومسلم لا يقبل الجرح الا مبينا سببه كان يقول الجارح فلان
شارب خمرا واكل ربا لا التعديل وقيل بقلبه اي لا يقبل التعديل الا مبينا
سببه كان يقول المعدل فلان مجتنب الكباير والاصرار على الصغاير وخوارم
ويقبل الجرح بلا ذكر سببه وقيل يكفي الاطلاق فيهما اي الجرح والتعديل
وقيل لا فيهما يكفي الاطلاق وقال القاضي ابو بكر قال الجمهور من اهل العلم
اذا جرح من لا يعرف الجرح يجب الكشف اي الكشف على علما الشان قال ونقول
عندنا تركه اي الكشف عن ذلك اذا كان الجارح عالما كما لا يجب استفسار
المعدل عما به صار عنده المزكي عدلا وهذا ما يخالف ما عن امام الحرمين ان كان
كل من المعدل والجارح عالما كفى الاطلاق فيهما اي الجرح والتعديل والا لو لم
يكن عالما لا يكفي الاطلاق فيهما كما ذكره ابن الحاجب وغيره واختاره العراقي والرازي
والخطيب في الاكتفا في التعديل بالاطلاق عند شرط العلم به على قول القاضي
يكتفى فيه بالاطلاق من غير شرط كون المعدل عالما وعلى قول الامام لا
يكتفى فيه بالاطلاق الا اذا كان المعدل عالما او وهذا مثله اي ما عن
الامام من القول المذكور بنا على ارادة تقييد العلم فما نسب الى القاضي
من الاكتفا بالاطلاق في الجرح كما وقع للامام والغزالي في المنخول غير ثابت
عن القاضي بل كما قال الشيخ زين الدين العراقي في الظاهر انه وهم منهما
والمعروف عنه انه لا يجب ذكر سبب واحد منهما ان كان كل من الجارح والمعدل
بصيرا كما مشى عليه العراقي في المستصفى وحكاه عنه الرازي والامدي ورواه
الخطيب ويبعد من عالم القول بسقوط روايه او ثبوتها بقول من لا خبرة
عنده بالقادح وغيره بل كما قال السبكي لا يذهب محصل الى قبول ذلك مطلقا
من رجل غير جاهل لا يعرف ما جرح به ولا ما يقول به وقد اشار الى هذا
القاضي وما اورد وهو من دليله اي القاضي ان شهد الجارح من غير بصير
لم يكن عدلا لا اطلاق الكلام ح بمجرد التشهي والكلام فيه اي والحال ان الكلام
انما هو في قول العدل فيلزم ان لا يكون الجارح الا اذا بصيرا فان سكت الجارح
عن البيان في محل الخلاف اي الموضع المختلف فانه هل هو سبب الجرح لم دلس
للقوادح في عدالته وغير خاف ان ما اورد وهو مبتدا خبره يفيد ان لابد من
بصير عنده اي القاضي بالقادح وغيره وبالخلاف فيما فيه الخلاف من اسباب
الجرح والتعديل وكذا ما اجابوا به القاضي من انه الجارح قد يبني على
اعتقاده فيما يراه جرحا او لا يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا فرع انه
اي الجارح عالم غير انه قد لا يعرف الخلاف فيجرحه او يعدل له بما يعتقده
وهو مخطي فيه لكن دفع بان كونه لا يعرف الخلاف خلاف مقتضى بصيرا بالعين
والحاصل انه لا وجود لذلك القول اي سقوط روايه او ثبوتها بقول من لا خبرة

عنده بالقادح وغيره فيجب كون الاقوال على تقدير العلم للعدل والجارح
فيكون اربعة فقائل يقول لا يكفي الاطلاق من العالم فيهما اي الجرح والتعديل
للاختلاف بين العلماء في سببها ففي التعديل جواب احمد ابن يونس في
تعديل عبد الله العمري انما يضعفه رافضي مبغض لآبائه لو رأيت لحيته
وخضابه وهيئته لعرفت انه ثقة فاستدل على ثقته بما ليس بحجة لان حسن الهيئة
يشترك فيها العدل والمجروح وفي الجرح الاختلاف وفي سببه كثير كشعبة اي كجرحه
بالركض كما تقدم وغيره اي وبسماع الصوت من منزل المنهال ابن عمرو للمنهال
وخصوصا ان كان قراءة بالحان كما ذكر ابن ابي حاتم عن ابيه فلو اثبته بالاطلاق
لكان مع الشك به واللازم باطل والجواب عن هذا بان لا شك في ثبوته
به مع اخبار العدل لان قوله يوجب الظن وانه لو لم يعرف لم يقل مدفوع بان
المراد بالشك الآتي من احتمال الغلط في العدالة للتصنع اظهارها
بالتكلف في الاتصاف بالفضائل والكمالات فيتسارع الناس اليها بناء على الظاهر
ولهذا هو الموعود به في الآتي قبل هذا بقوله ولما يأتي واعتقاد ما ليس قادحا
في الجرح والعدالة لا ينفيه اي الغلط المذكور بل الجواب انقصاري
اي غاية المعدل المباطن الظن القوي بعدم مباشرة الممنوع شرعا لتعذر
العلم بعدم المباشرة المذكورة والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من اهل
الفن ولا بد في اخبار اي المعدل من تطبيقه اي مفهوم العدالة على حال من
عدله فاغنى مجموع هذا عن الاستفسار منه عن سببها وتوقع بان جواب
احمد بن يونس المذكور استرواح لا تحقيق اذ لا شك انه لو قيل له الحسن
اللحية وخضابها دخل في العدالة نفاه اي ان يكون لهذا دخل في مفهومها
وقائل يقول يكفي الاطلاق فيهما اي الجرح والتعديل من العالم لا من غيره وقيد
به ليتبين دخول قول الامام في هذا القسم حيث قال وهو مختار الامام تذييلا
لعله منزلة بيانه والا فقد علم انه شرط في كل الاقوال وجوابه في الجرح ما تقدم
من ان الاختلاف في اسباب الجرح كثير بخلاف العدالة وقائل يقول يكفي الاطلاق
في العدالة فقط للعلم بمفهومها اتفاقا فكونه كبيانه بخلاف الجرح فان
اسبابه كثيرة وبعضها مختلف فيه وهو اي هذا القول مذهب الجمهور وهو
الاصح وقائل يقول قبله اي يكفي الاطلاق في الجرح لا في العدالة للتصنع
والعدالة والجرح نظير وتقدم وجوابه مرتين ويعترض على الاكثر
بان عمل الكل من اهل الشأن في الكتب على ابهام سبب التضعيف الا قليلا فكان
الاكتفاء بالاطلاق الجرح اجماعا والجواب من ابن الصلاح عن هذا بانه
اي اطلاقهم المذكور اوجب التوقف عن قبوله لا الحكم بجرحه اي الراوي
المضعف لان ذلك يوقع فيه ريبة توجب مثلها التوقف ثم من ازاحت عنه
الريبة منهم حيث عن حاله اوجب الثقة بعدالته قبلنا حديثه ولم نتوقف

كمن

كمن احتج به البخاري ومسلم وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم بوجب
قبول الجرح المبهم اذا الكلام فيمن عدل والا فالتوقف بجهالة حاله ثابت
وانه لم يجرح والجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في
الاسباب الجارحة فاوجب جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح حتى لو عرف
الجارح منهم بخلاف اي خلاف الرأي الصحيح في الاسباب الجارحة لا يقبل جرحه
ولا يتوقف في قبول ذلك المجروح والله تعالى اعلم مسئلة الاكثر على عدالة
الصحابة فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة وقيل هم عدول الى الدخول في
الفتنة في آخر عهد عثمان كما عليه كثير وقليل من حين قتل عثمان وقال
وقال القاضي عضد الدين ما بين علي ومعاوية قال الابهري وانما قال هذا
وان كان من مذهب هذا القائل انه لا يقبل رواية الداخل في فتنة عثمان
ايضا بناء على ان الفتنة بينهما كانت في سبب قتل عثمان فيطلب التزكية
لهم من وقتئذ فان الفاسق من الداخلين غير معين ونقل بعضهم اي
القاضي عضد الدين هذا المذهب بانهم كغيرهم الى ظهورها ولا يقبل الداخلون
مطلقا اي من الطرفين لجهالة عدالة الداخل والخارجون منها كغيرهم
يحتمل قوله الى ظهورها امرين عدم قبولهم الا بعد ثبوت عدالتهم بالبحث
عنها وعدم القبول مطلقا فان اراد الاول كما اشار اليه قوله ان اراد انه
يبحث عنها اي عدالتهم بعد الدخول وهو اي البحث عنها بعينه منقول
عن بعضهم ففاسد التركيب اذ حاصلهم كغيرهم الى ظهورها فهم كغيرهم بعد
وحاصله المذهب الثاني فليس ثالثا اذ معناه انهم كغيرهم مطلقا
وان اراد الثاني كما اشار اليه قوله وان اراد لا يقبل بوجه فشقه الاول
ينبغي ان يكون فهم عدول اي الى ظهورها فلا يقبلون لانهم كغيرهم لقائل
بانهم لا يقبلون اصلا وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا على
المختار وهو الاول قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
الاية مدحهم الله تعالى فدل على فضلهم ولا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي
بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه كما في
الصحيحين وغيرهما وهذا من ابلغ الادلة واوضحها على عظم فضلهم وما تواتر
عنهم من مداومة الامتثال للامر والنهي وبذلهم الاموال والانفس في ذلك
فان هذه الامور ادل دليل على العدالة ودخولهم في الفتن بالاجتهاد
اي اجتهدوا فيها فادى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء كان كل
مجتهدا مصيبا كما هو ظاهر المصنف واحد الوجوب العمل بالاجتهاد
اتفاقا ولا تفسيق بواجب على ان ابن عبد البر حكى اجماع اهل الحق من
المسلمين وهم اهل السنة والجماعة على ان الصحابة كلهم عدول وهذا اولى
من حكاية ابن الصلاح اجماع الائمة على تعديل جميع الصحابة حكاية اجماع

من يعتد بهم في الاجماع على تعديل من لابس الفتن منهم حسن وقالوا
والقول الفصل انا نقطع بعدالتهم من غير التفات الى هذيان الهاذين
وزيغ المبطلين وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منا فكيف عن
زكاهم علام الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
في غير آية وافضل من خلق الله الذي عصمه عن الخطا في الحركات والسكنات
محمد صلى الله عليه وسلم في غير حديث ونحن نكل امرهم فيما جرى بينهم الى ربهم
جل وعلا ونبرا الى الملك سبحانه ممن يطعن فيهم ونعتقد ان الطاعن على
ضلال مبين وخسران مبين مع اعتقادنا ان الامام الحق كان عثمان وانه
قتل مظلوما وحمى الله اصحابه من مباشرة قتله فالمتولي قتله كان شيطانا مريدا
ثم لا يحفظ عن احد منهم الرضا بقتله انما المحفوظ الثابت عن كل منهم انكار
ذلك ثم كانت مسالة الاخذ بالثار اجتهادية راى علي كرم الله وجهه التاخير
مصلحة ورات عائشة رضي الله عنها البدار مصلحة وكل جرى على وفق اجتهاده
وهو ماجور ان شا الله تعالى ثم كان الامام الحق بعد عثمان ذي النورين
عليا كرم الله وجهه وكان معاوية رضي الله عنه متاولا هو وجماعة ومنهم
من قعد عن الفريقين واحجم عن الطائفتين لما اشكل الامر وكل عمل بما ادى
اليه اجتهاده والكل عدول رضي الله عنهم فهم نقلة هذا الدين وحملته
الدين بأسيافهم ظهر وبالسنتهم انتشر ولو تلونا الاي وقصصنا الاحاديث
في تفضيلهم لطال الخطاب في هذه كلمات من اعتقد خلافها كان على زلل وبدعة
فليضمره والذين هذه الكلمات عقيدتهم لا يكلفون عما جرى بينهم فتلك دما وهم
طهر الله منها ايدينا ولا نلوث بها السنتنا انتهى والحاصل انهم خير الامة
وكان كل منهم افضل من كل من بعده وان رقي في العلم والعمل خلافا لابن عبد
البر في هذا حيث قال قد ياتي بعدهم من هو افضل من بعضهم والله سبحانه
اعلم ثم الصحابي اي من يطلق عليه هذا الاسم عند المحدثين وبعض الاصوليين
من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه قال شيخنا الحافظ
والمراد باللقا ما هو اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الاخر
وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية احدهما الاخر سوا كان بنفسه او بغيره انتهى
وذلك بان يحمل صغيرا اليه صلى الله عليه وسلم لكن هل تمييز الملاقي له شرط حتى
لا يدخل الاطفال الذين حنكهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلاقوه
مميزين ولا من راه وهو لا يعقل ام ليس بشرط فيه خلف فيه تردد قال
الشيخ زين الدين العراقي ويدل على اعتبار التمييز مع الرؤية ما قاله شيخنا
الحافظ ابو سعيد العلائي في كتاب المراسيل في ترجمة عبد الله ابن الحارث ابن نوفل
حنكه النبي صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له بل ولا رؤية وحديثه
مرسل قطعا وفي ترجمة عبد الله ابن ابي طلحة الانصاري حنكه النبي صلى الله

عليه وسلم ودعا له ولا يعرف له رؤية بل هو تابعي وحديثه مرسل انتهى
وخرج بمسلما من لقيه كافرا سواء لم يسلم بعد ذلك او اسلم بعد حياته او لم يلقه
او بعد وفاته وبقوله ومات على اسلامه من لقيه مسلما ثم ارتد ومات على ردته
كعبد الله بن خطل وهذا بناء على ان المراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
لا مطلقا وهو كذلك والا لزمه ان لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول
بذلك احد او لقيه قبل النبوة ومات قبلها على الحنيفية كزيد ابن عمرو ابن نفيل
فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم يبعث امة واحدة وذكره ابن منده في الصحابة
وعلى هذا فينبغي ان نترجم في الصحابة للقاسم ابن النبي صلى الله عليه وسلم
فانه ولد ومات قبل النبوة فان قلت انما لم يترجموا فيهم لاشتراط تمييز الملاقي
كما يدل عليه ما تقدم قلت فيشكل بترجمتهم في الصحابة لابراهيم وعبد الله ابنيه
صلى الله عليه وسلم او لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام في حياته صلى الله
عليه وسلم كابن ابي سرح اذ لا مانع من دخوله في الصحبة ثانيا بدخوله الثاني
في الاسلام واما لو لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام بعد وفاته صلى الله
عليه وسلم كقرة بن هبيرة والاشعث ابن قيس ففيه نظر والاظهر النفي
لصحبته لان صحبة النبي صلى الله عليه وسلم من اشرف الاعمال وحيث كانت الردة
محبطة للعمل عند ابي حنيفة ونص عليه الشافعي في الام فالظاهر انها محبطة
للصحبة المتقدمة وذهب شيخنا الحافظ الى ان الاصح ان اسم الصحبة باق
للراجع الى الاسلام سوا رجع الى الاسلام في حياته ام بعده سوا لقيه ثانيا
ام لا قال ويدل على رجحانه قصة الاشعث ابن قيس فانه كان ممن ارتد واتي
به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته
ولم يتخلف احد عن ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها
انتهى والاول اوجه دليلا وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته للنبي
صلى الله عليه وسلم متتبعا له مدة تثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا عليه
بلا تحديد لمقدارها بمقدار مخصوص في الاصح وقيل مقدارها ستة
اشهر فصاعدا ذكره المازري والله تعالى اعلم بوجهه وابن المسيب مقدارها
سنة او غزوة معه وعلل بان صحبة النبي صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا ينال الا
باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالسنة المشتملة على الفصول
الاربعة التي تختلف فيها الامزجة والمشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب
ويسفر فيه اخلاق الرجل وفيه ما لا يخفى ثم لو لم يلزمه الا انه لا يعد من الصحابة
جرير ابن عبد الله البجلي ومن شاركه من انتفاء الشرط مع كونهم لا خلاف عندهم
من الصحابة لكفى في ضعفه لنا على المختار وقول جمهور الاصوليين ان المتبادر
من اطلاق الصحابي وصاحب فلان العالم ليس الا ذاك اي من طالت صحبته
الخ فان قيل توجيه اي كون الصحابي اي من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ساعة

اللغة لاشتقاقه من الصحبة وهي تصدق على كل من صحب غيره قليلا كان او كثيرا
قلنا ايجاب اللغة ذلك ممنوع فيما اما النسبة ولو سلم ايجاب اللغة ذلك فيما
منا النسبة ايضا فقد تقرر للامة عرف في انهم لا يستعملون هذه التسمية الا فيمن
كثرت صحبته واتصل لقاؤه على ما تقدم ولا يجرون ذلك على من لقي المرء ساعة
ومشى معه خطا وسمع منه حديثا واذا كان كذلك فالعرف مقدم وكذا اي تقدمه
على اللغة يتبادر هذا المراد العرف في من الطلاقه قالوا الصحبة تقبل التقييد
بالقليل والكثير يقال صحبه ساعة كما يقال صحبه عاما فكان وضعها للمشترك
بينها كالزيادة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل الزاير والحدث لمن
اتصف بالقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك قلنا هذا غير محل النزاع
قالوا لو حلف لا يصحبه حنث بلحظة قلنا هذا غيره اي غير محل النزاع ايضا
لا فيه اي محل النزاع وهو الصحابي بالياء التي للنسبة بل تحقق فيه اي الصحابي
اللغة والعرف الكائن في نحو اصحاب الحديث واصحاب ابن مسعود وهو اي العرف
المذكور للملازم متبعا للملازم اتفاقا وتنبني عليه اي الخلاف في الصحابي
من هو ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج الى التزكية كما هو قول المحدثين
وبعض الاصوليين او عدم ثبوتها و يحتاج الى التزكية كما هو قول الاصوليين
وعلى هذا المذهب جرى الحنفية كما تقدم في مثل معقل ابن سنان فجعلوا التزكية
عدالة السلف حديثه ولولا اختصاص الصحابي بحكم شرعي وهو عدالته لا يمكن جعل
الخلاف مجرد الاصطلاح اي تسميته صحابيا كما ذكر ابن الحاجب ولا مشاحة فيه
اي اصطلاح لكن الاختصاص المذكور يقيد انه معنوي واما قول ابن الصحابي
من عاصره صلى الله عليه وسلم فقط وهو قول يحيى ابن عثمان ابن صالح المصري
فانه قال وممن دفن بمصر اي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن ادركه
ولم يسمع منه ابو تميم الجيشاني واسمه عبد الله ابن مالك انتهى وانما هاجر
ابو تميم الى المدينة في خلافة عمر باتفاق اهل السير ونحو كان كان صغيرا محكوما
باسلامه تبعا لاحد ابويه وعليه عمل ابن عبد البر في الاستيعاب وابن منده في معرفة
الصحابي فتكلف كتابته كثير لا تكشف انتفاء الصحبة فيمن كان بهذه المثابة والله تعالى
اعلم مسئلة اذا قال المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم العدل انا صحابي قبل بدعوى
رتبة شريفة كنفسه وما قيل هو كقول غيره اي غير الصحابي انا عدل كما في البديع
تشبيه في احتمال القصد للشرف لا تمثيل في حكمه والا لو كان تمثيلا لقيل وقوله انا
عدل فنحكم بعدالته او لم يعط الاول اي قول المعاصر العدل انا صحابي فلا يحكم
بصحابيته والفارق بين قول الصحابي انا صحابي وقول غيره انا عدل في قبول الاول
دون الثاني سبق ثبوت العدالة للاول على دعواه الصحبة بخلاف الثاني فانه
لم يثبت عدالته قبل قوله انا عدل ليقبل نعم لا بد ان يكون دعواه الصحبة لا ينافيها
الظاهر اما لو ادعاها بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانها لا تقبل

للحديث الصحيح ارايتكم ليلتكم هذه فانه على راس مائة سنة لا يبقى احد ممن هو
على وجه الارض يريد انخرام القرن قاله في سنة وفاته ذكره الحافظ زين الدين
العراقي وغيره مسئلة اذا قال الصحابي قال عليه السلام حمل على السماع منه صلى
الله عليه وسلم بلا واسطة لان الغالب من الصحابي انه لا يطلق القول عنه الا فيما
سمعه منه وقال القاضي يحتمله اي السماع والارسال لاحتمال الامرين لفظا
قال ومع هذا فلا يضر اذ لا يرسل الا عن صحابي والصحابة كلهم عدول ولا يعرف
في رواية الاكابر عن الاصاغر روايتهم اي الصحابة عن تابعي الا كعب الاحبار
في الاسرائيليات روى عنه العبادلة الاربعة وابو هريرة ومعاوية وانس ثم
نقل هذا عن القاضي وفاق ابن الحاجب والامدي وتعقبه السبكي بان الذي
نص عليه القاضي في التقريب حمله على السماع ولم يحك فيه خلافا قال السبكي
بل ولا احفظ عن احد فيها خلافا مع انه وقع التاويل في قول الحسن ثنا ابو
هريرة يعني حدث ابو هريرة اهل المدينة وهو اي الحسن بها اي بالمدينة
لكن قال ابن دقيق العيد هذا اذا لم يقم دليل قاطع على ان الحسن لم يسمع من ابي
هريرة لم يجز ان يصار اليه قال الشيخ زين الدين العراقي قال ابو زرعة وابو حاتم
من قال عن الحسن ثنا ابو هريرة فقد اخطا انتهى والذي عليه العمل انه لم
يسمع منه شيئا وهو منقول عن كثير من الحفاظ بل قال يونس ابن عبيد ما رآه قط
وقال ابن القطان حدثنا ليس نصا في ان قائلها سمع وفي مسلم قول الذي يقتله
الدجال انت الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم اي امته
وهو منهم بناء على انه لم يثبت ما في مسلم ايضا قال ابو اسحق يعني ابراهيم ابن سفيان
راوي مسلم يقال ان هذا الرجل هو الخضر وان كان معمر ذكره في جامعه في اثر
هذا الحديث ايضا والا ان الخضر لقي النبي صلى الله عليه وسلم هذا والذي في
الصحيحين يأتي الدجال وهو محرم عليه ان يدخل نقاب المدينة فينزل بعض
السباخ التي تلي المدينة فيخرج اليه يومئذ رجل وهو خير الناس او من خيار
الناس فيقول اشهد انك الدجال الذي حدثنا النبي صلى الله عليه وسلم حديثه
فان قال سمعته امر ونهى اوجب هذه الزيادة نقصا في الحجة لجواز الخلاف
فالاكثر حجة لظهوره في تحققه كذلك والعدل لا يجزم به الا اذا علمه ويحتمل
انه اعتقده اي ما سمعه من صيغة او شاهده من فعل امرا او نهيا وليس ما اعتقده
امرا او نهيا اياه اي امرا او نهيا عند غيره كما اذا اعتقد ان الامر بالشيء نهي عن
ضده فيقول نهى عن كذا والنهي عن الشيء امر بضده او ان الفعل يدل على الامر
فيقول امر وغيره لا يراه نهيا ولا امرا ورده اي هذا القول بانه احتمال بعيد
صحيح لمعرفتهم باوضاع اللغة والفرق بين الامر والنهي وما هو دقيق منه
وعدالتهم المقتضية لتحرزهم في مواقع الاحتمال والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور
اما امرنا بذلك كما في الصحيح عن ام عطية امرنا ان نخرج في العيدين العواتق

وذوات الحدود الحديث ونهينا عن كذا كما في الصحيح عنها ايضا نهينا عن اتباع الجنائز
واوجب علينا كذا وحرم علينا وكذا وابيح لنا او رخص لنا كذا بينا الجميع للمفعول
وجبان يقوي الخلاف فيه للزيادة للاحتمال فيه على ما تقدم بانضمام احتمال
كون الامر بعض الائمة او الكتاب كون ذلك استنباطا من قايله فان المجتهد
اذا قاس فغلب على ظنه انه مامور بالحكم الذي اداه اليه قياسه يجب عليه العمل
بموجبه ويقول عرفنا امرنا بكذا الباقي وقد ذهب الي هذا الكرخي والصيرفي واسمعيل
ومع ذلك اي احتماله لهذه الاحتمالات فهي خلاف الظاهر اذ الظاهر من قول
مختص بملك له الامر ذلك اي ان الامر ذلك الملك فيكون ظاهرا في ان الامر
والناهي الموجب والمحرم والمبيح هو رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه
الاكثر لانه لا خلاف فيه بين اهل النقل كما جزم به البيهقي وقيل هذا في غير الصديق
اما اذا قاله الصديق فهو مرفوع بلا خلاف ثم ما عدا هذا الظاهر احتمال بعيد
فلا يدفع الظهور وقوله اي الصحابي من السنة كذا كما في رواية ابن داسة
وابن العرابي لسنن ابي داود ان عليا رضي الله عنه قال السنة وضع الكف على الكف
في الصلاة تحت السرة بل قول الراوي صحابيا كان او غيره ذلك ظاهر عند الاكثر في
سنته عليه السلام وقدمنا في تقسيم الحنفية الحكم اما رخصة الخ ان هذا
قول اصحابنا المتقدمين وبه اخذ صاحب الميزان وان فيه وجمهور المحدثين
وتقدم الحنفية اي لكثير منهم كالكرخي والرازي وابن زيد وفخر الاسلام والسرخسي
ومتابعيهم والصيرفي الآن فعنه انه اي هذا القول من الراوي صحابيا كان او
غيره اعم منه اي من كونه سنة النبي صلى الله عليه وسلم ومن سنة الخلفاء الراشدين
وسائغه بعون الله وتوفيقه الوجه في الطرفين وان الحافظ العراقي ذكر ان الاصح
انه من التابعين كما قال النووي موقوف ومن الصحابي ظاهر في مراد سنة
النبي صلى الله عليه وسلم وان البيهقي والحاكم نقلا في هذا الخلاف وان ابن
عبد البر نقلاه فيهما وانه محمول على اطلاعهم على الخلاف فليتنبه له ومثله اي قول
الصحابي من السنة في الخلاف في ثبوت الحجة قوله كنا نفعل او نرى وكانوا
يفعلون كذا فالاكثر انه ظاهر في الاجماع عندهم اي الصحابة بان مقتضى ما ذكر
ظهوره اي هذا القول في نقل الاجماع او في بقيته الي الاجماع وهو اي ظهوره
في احدهما مدعاكم ايها النافون للحجية لان مدعاكم ليس بحجة وهذا منكم انما
ينفي كونه اجماعا او يلزم منه نفي كونه اجماعا ولا يلزم من كل منهما نفي الحجية ثم الجواب
مبتدا خبره غير لازم لان التساوي في احتمال كونه حجة واحتمال كونه غير حجة
كاف فيه اي في جواز المخالفة لان الحجية لا تثبت بالشك بل هو اي الجواب
ان ذلك اي عدم جواز المخالفة انما هو في الاجماع القطعي الثبوت اما في ظني
الثبوت وامارده اي دليل الاكثر بانه لا اجماع في زمنه عليه السلام فمنع غير
محل النزاع اذ المدعى ظهوره اي هذا القول في اجماع الصحابة بعده اي النبي

صلى الله

صلى الله عليه وسلم ولهذا اي كونه ظاهرا في اجماع الصحابة بعده ظهر ان
قول الصحابي ذلك اي كنا نفعل وكانوا يفعلون وقف خاص لانه على
جملة الصحابة ظهر انه قول الصحابي رفعا كما ذهب اليه الحاكم والامام الرازي
ضعيف اذ لا يلزم منه نسبته الي النبي صلى الله عليه وسلم قولا ولا عملا ولا
تقريرا حتى لم يحكه قول الصحابي ذلك بزيادة نحو في عهده اي النبي صلى الله
عليه وسلم كما في الصحيحين عن جابر كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم رفع لان ظاهره مشعر باطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك
وتقريرهم عليه وتقريره احد وجوه السنن المرفوعة وقوله لا يعرف خلافه
الا عن الاسماعيلي فيه نظر فقد ذهب ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الي انه ان
كان لا يخفى غالبا فمرفوع والا فموقوف وحكى القرطبي انه ذكر في بعض الاحتجاج
كان مرفوعا والا فموقوف وقال نحو في عهده ليشمل ما في لفظ جابر في الصحيحين
كنا نعزل والقران ينزل واما قول الصحابي ذلك بنحو وهو فينا فاجماع كونه
رفعا كقول ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل
هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ويسمع ذلك رسول الله فلا
ينكره رواه الطبراني في المعجم الكبير مسئلة اذا اخبر بحضرته عليه السلام
فلم ينكر صلى الله عليه وسلم ذلك كما عليه كان الخبر ظاهرا في صدقه اي مخبره فيه
لا قطعا والا لانكره لو كان كاذبا لان تقريره على الكذب حرام ممتنع منه لاحتمال
انه صلى الله عليه وسلم لم يسمعه اي ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو اهم منه او
سمعه لكن لم يفهمه لرداءة عبارة المخبر مثلا او كان صلى الله عليه وسلم بين نقيضه
اي ذلك الخبر وعلم انه لا يفيد المكابر او راى تاخير الانكار لمصلحة في تاخيره
او ما علم كذبه لكونه دنيويا وهو صلى الله عليه وسلم قال انتم اعلم بامر
دنياكم رواه مسلم او راه اي ذلك الخبر صغيرة ولم يحكم باصراره اي المخبر عليها
قالوا ولو فقد لعدم جميع هذه الاحتمالات فالصغيرة غير ممتنعة على الانبياء لجواز
ان يكون من الصغائر ومع الاحتمال لا يحصل قطع بصدقه مسئلة حمل الصحابي
مرويه المشترك لفظا او معنا ونحوه كالمجمل والمشكل والخفي على احد محتمليه
من الاحتمالات وهو اي الحمل المذكور تاويله اي الصحابي لذلك واجب القبول
عند الجمهور خلافا لمشهور الحنفية ووجب القبول عند الجمهور لظهور انه اي
حمله المذكور لموجب هو به اعلم لان الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم انه
لا يتكلم بنطق باللفظ المشترك لقصد التشريع الا ومعه قرينة حالية او مقالية
معينة مراده فالصحابي الراوي لحاضر لمقالة الشارع ولاحواله اعرف بذلك من
غيره وهو اي وجب قبول تاويله مثل تقليده في اللازم يعني لا يلزم وجوب
تقليده في حكمه بالحكم ولا زم وجوب الرجوع الي تاويله واحد فما الفرق بلا فارق

والمراد بذلك اللازم ظهور انه اخذ عنه صلي الله عليه وسلم وان جاز خلافه
لان ذلك غالب احوالهم فيحمل عليه الا ان يترجح خلافه ذكره المصنف
رحمه الله او حمل الصحابي مرويه الظاهر علي غيره اي غير الظاهر حكمه
ما تذكر فالاكثر من العلماء منهم الشافعي والكرخي المعمول به هو الظاهر دون
ما حمله عليه الراوي من تاويله وقال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو
عاصرته لحاججته اي الصحابي بظاهر الحديث وقيل يجب حمله علي ما عينه الراوي
وفي شرح البديع وهو قول اصحابنا العراقيين وهو اختيار المصنف وقال عبد
الجبار وابو الحسين البصري ان علم ان الصحابي لظاهر ما رالي تاويله المذكور لعلمه
بقصد النبي صلي الله عليه وسلم له وجب العمل به وان جهل انه لذلك بل
يجوز ان لا يكون لدليل ظهر له من نص او قياس او غيرهما وجب النظر في ذلك
الدليل فان اقتضي ما ذهب اليه صير اليه والا وجب العمل بظاهر الخبر لان
الحجة كلام النبي صلي الله عليه وسلم دون تاويل الصحابي واختار الامدي انه
ان علم ماخذ الراوي في المخالفة وكان الماخذ ما يوجب حمل الخبر علي ذلك الحمل
وجب المصير اليه اتباعا لذلك الدليل لا لحمل الراوي في المخالفة عليه وعمله
به لان عمل احد المجتهدين ليس بحجة علي الباقي وان جهل ماخذه عمل بالظاهر
لان الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن النبي صلي الله عليه وسلم والاصل
في خبر العدل وجوب العمل به ما لم يقم دليل قوي منه يوجب ترك العمل به ولم
يثبت اذ لا يجب ان يكون لعلمه به مراد النبي صلي الله عليه وسلم لاحتمال ان
يكون لنسيان طري عليه او لدليل اجتهد فيه وهو مخطي فيه فلا يترك الظاهر
بالشك ثم علي كل تقدير لا يفسق الراوي بل تبقي روايته مقبولة في هذا الخبر
وغيره لانه عامل باجتهاده الذي يجب العمل به ولا فسق باتيان الواجب فان
قيل مخالفة الظاهر حرام فكيف يجب حمله علي خلافه كما هو المختار عند
المصنف قلنا ليس يخفي عليه اي الصحابي الراوي تحريم ترك الظاهر الا لما
يوجبه اي تركه فلولا تيقنه اي الراوي به اي بما يوجب تركه لم يتركه ولو
سلم انتفا تيقنه به فلولا اغلبيته اي اغلبية الظن بما يوجب تركه ولم يترك
ولو سلم انتفاء اغلبية الظن بل انما ظن ذلك ظنا لا غير فشهوده اي الراوي
ما هناك اي لحال النبي صلي الله عليه وسلم عند مقالته يرجح ظنه بالمراد لقيام
قرينة حاليه او مقاليه عنده بذلك فيجب الراجح وبه اي وبشهوده ذلك
يندفع تجويز خطايه بظن ما ليس دليلا فانه يبعد منه ذلك مع عدالته
وعلمه بالموضوعات اللغويه ومواقع استعمالها وحالة من صدر عنه ذلك
بل الظاهر ان ذلك منه انما هو دليل لا بنفس الامر اوجب ذلك وقد اطلع
عليه ومنه اي ترك الظاهر لدليل لا مع العمل ببعض المحتملات تخصيص
العام من الصحابي يجب حمله علي ما خص لحديث ابن عباس مرفوعا من

بدل

بدل دينه فاقتلوه رواه البخاري وغيره واسند ابو حنيفه عن عاصم ابن ابي
النجود عن ابي رزين عنه اي ابن عباس معناه لا تقتل المرتدة اذ لفظه
لا تقتل النسا اذا هن ارتددن عن الاسلام لكن يحبسن ويدعين الي الاسلام
ويجبرن عليه فلزم تخصيصه المبدل لكونه من الرجل لسماعه مخصصا له وهو
ما نهيه صلي الله عليه وسلم عن قتل النسا كما في الصحيحين وغيرهما واما سماعه
خصوص ذلك فقد اخرج الدارقطني عنه قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
لا تقتل المراه اذا ارتدت وفيه عبد الله ابن عيسي الجزري قال الدارقطني كذا
يضع الحديث او ثبوت ذلك عنده بوجه غير سماعه تعينه له فقد ورد ذلك من
طرق عديده من الصحابه هذا مذهب اصحابنا خلافا للشافعي ومالك واحمد
فقالوا يعمل علي العموم الظاهر فلو كان المروي مفسرا و تهيه الشافعي
بناعلي ما سلف في التقسيم الثاني للمفرد باعتبار دلالته اوايل الكتاب
وتركه اي الصحابي بعد روايته لانه لم يعرف تاريخ كتركه وروايته له تعين
كون تركه لعلمه بالناسخ لانه اجل من ان يخالف النص بغير دليل ولا وجه
لمخالفته له سوي اطلاعه علي ناسخ له فيتعين فيجب اتباعه في ترك العمل به
خلافا للشافعي وبه كون ترك الراوي المروي المفسر وعمله بخلافه بعد روايته
له انما يكون لعلمه بالناسخ ثبت نسخ حديث السبع من الولوغ اي ما في
صحيح مسلم وغيره عن ابي هريرة مرفوعا طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب
ان يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب اذ صح اكتفا راويه ابي هريرة بالثلاث
كما رواه الدارقطني بسند صحيح فيقوي به اي باكتفايه بالثلاث حديث
اغسلوه ثلاثا ومن رواه الدارقطني ولكن لفظه عنه صلي الله عليه وسلم
في الكلب يلغ في الاناء يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا ثم قال تفرد به عبد
الوهاب عن اسماعيل وهو متروك ثم انما يقوي به وان كان ضعيفا لموافقته
الدليل كانه يريد الدليل المشتمل علي ذكر الثلاث في تطهير النجاسه ولا خفا في
عدم اعتبار الضعف في نفس الامر في مسماه اي المصنف بل انما يعتبر ظاهرا
فاعتضد الضعيف بموجد له ظهر انما ظهر عند الواقع كالضعف ظاهر الصحة
بعلمه باطنه واحتمال ظن الصحابي ما ليس ناسخا لا ناسخا يبعده وتوجيه نفيه
اي هذا الاحتمال لانتفاء الدليل الملجي الي اعتبار توقفه اي الصحابي مرويه
بعد روايته له حتي يكون نسخا لمرويه ترك ابن عمر الرفع لليدين فيما
عدا تكبيرة الافتتاح من الصلاة علي ما صح عن مجاهد صحبت ابن عمر سنين
فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح اخرجه ابن ابي شيبه بلفظ ما رايت
ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح والطحاوي بلفظ صليت خلف ابن
عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولي من الصلاة مع ما صح الحديث عنه
قال كان رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا قام الي الصلاة رفع يديه حتي

يكونا حذاء منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك فاذا رفع من
الركوع فعل مثل ذلك وان جهل تاريخ المخالفة للمروي يرد بها الحديث لان
الحديث حجة بيقين في اوان وقع الشك في سقوطه فلا يسقط بالشك وحملت
على انها كانت قبل الرواية حملا لامره على احسن الوجهين فانه واجب
ما امكن وقد عرف من دهنا انه اذا كانت المخالفة قبل الرواية بيقين لا يكون
المخالفة جرحا في الحديث اذ الظاهر من حال العدل انه اذا كان الحكم المخالف
للحديث مذهبا ثم بلغه الحديث انه يترك مذهبه ويرجع الى العمل بالحديث
قالوا النص واجب الاتباع قلنا نعم وهو الناسخ الذي لاجله تركه المروي
المفسر لا نفس المنسوخ وتخصيصه اي الصحابي الراوي العام تقييده للمطلق
فيجب حمله على سماع المقيد لا اطلاقه فان لم يعلم عمله اي الصحابي الراوي له
وعلم عمل الاكثر بخلافه اي الخبر اتبع الخبر لانه غير الراوي جاز ان لا يكون
عالما بذلك المروي ثم ليس قول الاكثر حجة فضلا عن ان يكون اجماعا يترك به
الخبر ومن يرى حجية اجماع اهل المدينة كمالك يستثنيه فيقول الا ان لا يكون
فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم كاجماع الكل لان الاجماع مقدم على
خبر الواحد والحنفية لم يذكروا هذا القسم وانما ذكره المدنيون وموافقوه
كابن الحاجب وصاحب البديع فذكر المصنف من غير حكاية خلافا للحنفية
فيه حكما منه بان ما ذكروه يوافق قول الحنفية اخذا من قولهم في الصحابي
المجهول العين والحال ان قبل السلف حديثه او سكتوا او اختلفوا عمل بالحديث
فعلم من القبول مع اختلاف العمل به في ترك الاكثر لتحقق الاختلاف خصوصا
مع الحكم بحجة الحديث واشتهر روايته ذكره المصنف رحمه الله تعالى وترك الصحابه
الاحتجاج به اي الحديث عند اختلافهم مختلف في رده اي الحديث وهو اي رده
بتركهم الاحتجاج به عند احتياجهم الى الاحتجاج به هو الوجه اذا كان
الحديث ظاهرا فيهم واما عمل غيره اي غير الراوي الحديث من الصحابه بخلافه
اي المروي فالحنفية ان كان الحديث مما يحتمل الخفا على التارك للعمل
به كحديث القهقهه المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق منها رواية
ابي حنيفة عن منصور ابن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد ابن
ابي معبد الخزاعي عنه صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة اذ اقبل
اعمى يريد الصلاة فوقع في زبيه فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف صلى
الله عليه وسلم قال من كان فيكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة عن ابي موسى
الاشعري تركه اي العمل به لا يضره اي الحديث اذ لا يستلزم تركه قدحا في
الحديث مثل ترك الراوي الصحابي مرويه المفسر بعد روايته له لجواز عدم
اطلاعه عليه كما في وقوع القهقهة في الصلاة لانه اي وقوعها في الصلاة
من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه اي الحديث عنه اي ابي موسى قلت لكن في

تمثيلهم

تمثيلهم لهذا نظر فقد اشتهر عن ابي العاليه رواية هذا الحديث
مرسلا ومسندا عن ابي موسى ورواه الطبراني باسناد صحيح عنه مرفوعا فلا
جرم ان قال على انه منع صحته اي تركه عنه اي ابي موسى بل روي نقيضه
اي نقيض ترك العمل به وهو العمل به عنه او لا يكون الحديث منه اي جنس ما لا
يحتمل الخفا كالتغريب المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب سنة عام رواه مسلم وغيره وهو اخراج الحاكم للمحصن الحر ذكرا كان
او انثى الى ما سافة قصر فما فوقها واول مدته ابتدا السفر كما هو مذكور في
فروع الشافعية فيه تركه عمر ابن الخطاب من غربه مرتدا فاخرج عبد الرزاق ابن
المسيب قال غرب بعده مسلما فيقدح ترك عمل غير الراوي له من الصحابه فيه
لاستلزامه اي ترك العمل به ذلك اي القدح فيه او انه اي التغريب كان زيادة
سياسة شرعيه لحاشيا للزاني وزيادة تنكيل اذ لا يخفى كون التغريب من الحد
عنه اي عن عمر لابتناء الحد على الشهرة مع حاجة الامام الى معرفته فيخفى عنه
وكعلي اي المغرب في بعض الوقايع لا لاجل تركه الحد وقد قال عمر المولف بعده
عليه السلام حتى فهم انتهاكهم وهو اهل سوكة الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر ومنعهم فروى الطبري عنه انه قال لما اتاه عيينة ابن
حصن واعينه يعني ليس اليوم يؤلفه نحن قسم لم يذكر في تقسيمهم وهو
ويحتمل لا يخفى اي ما اذا لم يكن الحديث مما يحتمل الخفا وليس الحكم الثابت به من
متعلقات الصحابي الذي ليس براويه التارك للعمل به الذي يوجب له
زيادة الفحص عنه قال المصنف والوجه ليس ترك عمل غير الراوي التارك له
كالراوي اي ترك العمل به لروايته لزيادة احتمال عدم بلوغه اي الحديث الذي
هو ليس بالمثابة الى تاركه الذي ليس براويه وهو اي هذا القسم بوجوب
العمل بالحديث اولى من الاكثر اي من القسم الذي ترك الاكثر العمل به اي بوجوب
العمل بالحديث الزيادة المذكورة وليطلب له مثال ان كان له وجود في نفس
الامر والا فلعلهم لم يذكروه لانتفا مثاله في استقرائهم والله سبحانه اعلم
مسئلة حذف بعض الخبر الذي لا تعلق له بالمذكور جائز عند الاكثر
بخلاف ما له تعلق به يخل بالمعنى حذفه مثل الشرط كقوله صلى الله
عليه وسلم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها
ولو بضفير يعني الامة غير المحصنة متفق عليه والاستثنا كقوله صلى الله
الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن
مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم والحال قوله صلى الله عليه وسلم لا يصلي
احدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه شي رواه البخاري والغاية
كقوله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه متفق عليه فانه
لا يجوز حذفه لما فيه من فوات المقصود وقيل لا يجوز مطلقا وقيل ان روي

من على التمام نهوا وغير الخبر جاز وان لم يكن رواه على التمام هو ولا غيره
لم يجز وما قيل يمنع ان خاف تهمة الغلط كما ذكر الخطيب حيث قال من روى
حديثا على التمام وخاف ان رواه مرة اخرى على النقصان ان يتهم بانه زاد في اول
مرة ما لم يكن سمعه او انه نسي في الثاني باقي الحديث وله ضبطه وكثرة غلطه
فواجب عليه ان ينفي الظنة عن نفسه فامر اخر لا دخل له في اصل الجواز الذي
الكلام فيه لنا اذا انقطع التعلق بين المذكور والمحذوف فكخبرين او اخبار
وشاع من الائمة من غير نكير ولا ولي الكمال كقوله صلى الله عليه وسلم
المسلمون تتكافؤ دماؤهم تتساوى في القصاص والديات لا فضل لشريف
على وضيع ويسعى بذمتهم اي بامانهم اي اقلهم ويرد عليهم اقصاهم اي يرد
الابعد منهم سرايا وجيها للاغارة فما غنمته جعل لها ما سمي ورد ما بقي لاهل
العسكر لانهم قد ان المرايا التوغل في دار الحرب واخذ المال وهم على
يد من سواهم اي كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم ونصرتهم وتعاونهم على
جميع الملك المحاربه لهم رواه ابو داود وابن ماجه الا ان قال مكان ويرد عليهم
اقصاهم ويجير عليهم اقصاهم فعند البد في ذلك الرواية بالاجازة في المعنى
يرد الاجارة عليهم حتى يكون كلهم مجارا ويقال اجرت فلانا على فلان اذا
حميته منه ومنعته مسئلة المختار كما هو مختار امام الحرمين والغزالي والامدي
والامام الرازي وابن الحاجب ورواية عن احمد ان خبر الواحد قد يفيد
العلم بقراين غير اللازمة لما تقدم اي ما يلزم الخبر لنفسه او للمخبر عنه
ولو كان المخبر غير عدل لانه يفيد مجردا عن القراين وقيل ان كان المخبر
عدلا جاز ان يفيد العلم مع التجرد عن القراين لكن لا يطرد في خبر كل واحد
عدل بمعنى ان كل ما حصل خبر الواحد حصل العلم به بل قد واحد خبر
الواحد العلم به وهو عن بعض المحدثين وعن احمد في رواية انه يفيد
العلم مع التجرد عن القراين لكن يطرد في خبر كل واحد عدل بمعنى انه
كلما حصل خبر الواحد العدل حصل العلم به واول العلم المفاد به مطردا
بعلم وجوب العمل لكن صرح ابن الصلاح في روايتهما اي صحيحي البخاري
ومسلم بانه مقطوع بصحته وسبقه الى هذا محمد بن طاهر المقدسي وابو نصر
عبد الرحيم ابن عبد الخالق بن يوسف بنفيه اي هذا التاويل ثم ان ابن
الصلاح ذهب الى هذا مستندا بالاجماع على قبوله فان كان الاجماع عن
ظنون اي ظن كل من اهل الاجماع فظن معصوم من الخطا وظن من هو
معصوم منه لا يخطي والامة في اجماعها معصومة من الخطا والاكثر من
الفقها والمحدثين لا يفيد العلم مطلقا اي سواء كان بقراين او لا لنا في الاول
وهو افادة العلم بقراين القطع به في نحو اخبار ملك من اضافة المصدر الى
المفعول اي فيما اخبر واحد ملكا بموت ولد له في النزع مع صراخ وانتهاك

حرم للملك وخروج من خروج الملك وراء الجنازة على هيئة منكرة من تمزيق
ثوب وحسر راس واضطراب بال وتشوش حال اذ كل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد
هذه القراين قاطع بصحة الخبر عنه وحاصل له العلم كما يعلم صدق المتواتر
وفي الثاني وهو عدم افادة العلم مع عدم القراين لو كان خبر الواحد مفيدا
العلم به كما يعلم صدق المتواتر وفي الثاني وهو عدم افادة العلم مع عدم
القراين لو كان خبر الواحد مفيد العلم بالقراين وبالعادة اذ لا علية ولا ترتيب
الا باجراء الله عادة بخلق شيء عقب اخر لاطرد لان معناه الحصول دايما من غير
اقتضاء عقلي وهو معنى الاطراد وانتفا اللازم ضروري بالوجدان اذ اكثر
ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعي واجتمع النقيضان في الاخبار
بهما اي اخبار عدل في نقيضين فان اخبارهما بهما جايز بالضرورة بل واقع
والمعلومان ثابتان في الواقع والا كان العلم جهلا وبطلان اجتماعهما ظاهر
فان استحالته بديهية وفي شرح اصول ابن الحاجب للسبكي وفيه نظر فان
القايل خبر الواحد يفيد العلم انما يقوله اذا لم يكن قرينة الكذب موجودة
لانه حكم على خبر العدل مجردا عن القراين وقد يقال الفرض خبر عدل اخر اليه
مناف له قرينة كذب احدهما فلا يفيد والحالة هذه خبرا واحدا منهما علما ووجب
التاثيم له بالاجتهاد لمخالفته اليقين وهو اي وجب التاثيم لمخالفته
منتف اجماعا هذا وقد قال المصنف اللازم في الدليل الثاني من ادلة
المذهب وهو عدم حصول العلم مع عدم القراين من مراتبين واسباب في
مثلها لو كان مفيدا للعلم لكان بالعادة لاطرد ينتج من الاقتراني المركب
من الشرطيات لو كان مفيدا لاطرد ثم يقال ايضا لو كان مفيدا لاطرد ولو اطرد
لاجتمع النقيضان ينتج من الاقتراني المركب من الشرطيات ايضا لو افاد لاجتمع
النقيضان واما الثالث فما سبق فيقال لو افاد لوجب التاثيم لكن لا
الاكثر قالوا مفيد اي العلم القراين فقد اخرجوا الخبر عن كونه جزءا
مفيد العلم اي جزء علة الافادة ودفعه اي هذا القول من اهل المذهب
المختار بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر للملك غيره ولد من اخيه
وابيه ولا يحتمل الجزم بموت ولد بعينه يعنيه ان المقصود مجرد حصول
العلم مع المجموع من الخبر والقراين ولكنهم لا يقدرون على اثبات الخبر
جزء علة افادة العلم فاذا عجز عن اثباته اي الجزء جزء السبب لافادة
العلم لزم كونه شرطا لافادة العلم وهو اي كونه شرطا لافادة العلم عين
مذهب الاكثر لان الخلاف فيما مع الخبر من القراين لا مجرد قراين بلا خبر
منه اي هذا القول من اهل المختار اعتراف به ان يكون شرطا فاعتناهم اي هذا
الاعتراف اهل المختار عما نسبوا اي الاكثر اليهم اهل المختار من قولهم اي الاكثر
اليهم اهل المختار من قولهم اي الاكثر دليلكم اصحاب المختار على نفيه اي العلم

عن خبر الواحد بلا قرينة ينفيه اي العلم عنه لها اي بالقرينة وهو اي
دليلكم ينفيه لو كان خبر الواحد مفيدا للعلم بلا قراين ادي الي التناقض
اي العلم عنه لها اي بالقرينة تناقض المعلومين الخ اي ولزوم الاطراد
وتاثيم مخالفه وعبالهم عن دفعه بانه اي الدليل المذكور انما يقتضي
امتناعه اي كون الخبر مفيدا للعلم عنده اي عند نفي القرينة لا مطلقا
ليدخل فيه ما مع القرينة لان لزوم المتناقضين انما هو بتقدير اي عدم
القراين اما الواجب بالتزام الاطراد في مثله اي فيما فيه القرينة بان يقال
خبر كل عدل مع القرينة توجب العلم كما ذكره القاضي عضد الدين
واشار اليه ابن الحاجب فبعيد للقطع بانه ليس كل خبر واحد بقراين توجب
العلم والدعوي اي والحال ان الدعوي تفيد ان خبر الواحد قد يوجبه
اي العلم لا كليه اي لا ان كل خبر واحد يفيد العلم لما ذكر في جواب
الواقعة المذكورة للملك مع انه لا شك انه بعد تحقيقها يرجعوا فيذكروا
انه لم يمت وانما سكت ويرد وظن موته فباعا به اي الخبر العلم بعلم انه
اي الخبر ذلك الخبر الذي يفيد العلم بالقراين يعني ان الدليل المثبت
افادة العلم للخبر المحفوف بالقراين الي وهو الاستدلال بالاثر علي المؤثر
كما في الخبر المتواتر صرفه اي كونه متواترا اثره اي اذا ثبت اثره وهو
العلم ثبت انه متواتر فكذا هنا اذا ثبت به العلم ثبت انه اخر ذلك الخبر المفيد
للعلم بالقراين ومع يمنع امكان مثله اي اخبار واحد عدل بالنقيض
الاخر لاستحالته اذ لكن الا لو وقع الاخبار بالمتناقضين في الاحكام الشرعية
فتجوز لعدم حقيقة التعارض فيها للزوم اختلاف الزمان فيها
فاحدهما منسوخ والاخر ناسخ له ويلزم التاثيم للمخالف للخبر المحفوف
بالقراين بالاجتهاد لو وقع الخبر المذكور فيها اي احكام الشرعية كما هو حكم
ساير مفيدي العلم في الشرعيات لكنه لم يقع فيها بخلافه اي التاثيم
خبر الواحد فانه غير فلزم للقطع بجواز اخبار اثنين نقيضين بل للقطع
لوقوعه فعلم به اي بنقض اخبار اثنين بنقيضين انه اي خبر الواحد
لا يفيد اي العلم والا لم يقع منها ذلك وما قيل مثله اي مثل هذا من جواز
اخبار اثنين متناقضين يقع فيما ذكر من اخبار الملك بموت ابنه بان يخبر
مخبر بموته مع القراين ومخبر اخر بانه لم يمت وانما اشتبه علي المخبر والحاضرين
وقامت القراين علي ذلك يرد بان ذاك اي جواز اتيه مخبرين متناقضين
للموت وعدمه اي موت ابنه وعدمه عند عدم افادته اي الخبر الاول وهو الاخبار
بموته العلم الاول وهو العلم به وهو انما كان مبنيا علي مجرد الاعتقاد
وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت في الواقع لان المطابقة
معتبرة في العلم فامتناع حصول العلم بعض ما علم ضروري والطارد لا فادته

العلم

العلم في مرويها الصحيحين قال لو افاد مرويها الظن لم يجمع علي العمل به
لكنه اجمع علي العمل به فلم يفد الظن اما الملازمة فللنهي عن اتباعه
اي الظن والنهي للتحريم والذم عليه اي علي اتباعه قال تعالي ولا تقف
اي ولا تتبع ما ليس لك به علم ان تتبعون الا الظن في معرض الذم فدل
علي حرمته والجواب عن هذا الاجماع عليه اي علي العمل بخبر الواحد
للاجماع علي وجوب العمل بالظن لا لافادته اي مرويها العلم بخصوصه
والسمعي اي لا تقف ما ليس لك به علم وان تتبعون مخصوص بالاعتقادات المطلوب
فيها اليقين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع وان كان ظاهر السمعي
العموم وذلك الاجماع القطعي علي وجوب العمل بالظن دليل وجوب التخصيص
في الاعتقادات علي غير قول الحنفية او الناسخ للنهي عن اتباع الظن
في غيرها علي قواعد الحنفية وما قيل لا اجماع علي العمل بخبر الواحد للخلاف
الذي في العمل به ليس بشي معتبر لاتفاق هذين الناظرين علي نقل اجماع
الصحابة فيه اي في العمل به وقوله اي الطارد ظن معصوم قلنا انما افاد
الاجماع علي العمل وان هو من كون خبر الواحد يفيد العلم فالكامل ان
ادعيتم ان الاجماع علي العمل بخبر الواحد لافادة الخبر العلم مقتضاه اي هذا
المدعي وهو اي هذا المدعي اول المسالة فهو مصادر علي المطلوب او انه
اي الاجماع علي العمل بخبر الواحد افاد ان هذا الخبر المعين الذي اجمع
علي العمل به حق قطعا معصوم امكن تسليمه ولا يفيد المطلوب اذ الاول
اي كون خبر الواحد يفيد العلم هو المدعي لا الثاني وهو ان هذا الخبر
الذي اجمع علي العمل به حق قطعا وسواء كان هذا المجمع علي العمل به منهما
اي الصحيحين او لا يكون منهما وقد يكون خبر الواحد منهما اي الصحيحين
ولا يجمع عليه اي العمل بمقتضاه لتكلم بعض اهل النقد فيه كالدارقطني
قيل وجملة ما استدركه الدارقطني وغيره علي البخاري مائة وعشرون
احاديث بموافقة مسلم علي اخراج اثنين وثلاثين حديثا منها او بغير ذلك
فالضابط ما اجمع علي العمل به لا مرويهما بخصوصه وفي اي ما اجمع علي العمل
به مسالة اذا اجمع علي حكم يوافق خبرا قطع بصدقه اي الخبر عند الكرخي
وابي هاشم وابي عبد الله البصري في جماعة لعملهم اي اهل الاجماع به
اي بالخبر الموافق لعملهم والا لو لم يقطع بصدقه احتمل الاجماع الخطا فلم يكن
الاجماع قطعي الموجب واللازم منتف لانه لا اجماع علي خطا ولا يحتمل الخطا
ومنعه اي القطع بصدقه غيرهم وهو الجمهور فقالوا يدل علي صدقه
ظنا واختاره المازري وصاحب البديع لاحتمال كون اي عملهم او عمل بعضهم
بغيره اي الخبر المذكور من الادلة لا به لكن الخبر لاحتمال قيام الادلة الكثيرة
علي المدلول الواحد ولا يدل عملهم علي صدقه لعدم علمهم به ولو كان عملهم

اي بذلك الخبر لم يلزم احتمال الاجماع للخطا على تقدير كونه معتمدا
للظن لانه كاف في العمل به للقطع باصابتهم في العمل بالمظنون كخبر الواحد
والقياس ومع هذه الاحتمالات لا يقطع بصدقه وانما يكون الغالب
على الظن وتحقيقه كما اشار اليه الشيخ سراج الدين الهندي انه اي الاجماع
الموافق لحكمه يفيد القطع بحقيقة الحكم ولا يستلزم القطع بصدق الخبر
بمعنى انه اي الخبر بلفظه سمعه فلان منه عليه السلام مسئلة اذا اخبر مخبر
خبرا عن محسوس كما صرح به الامدي بحضرة خلق كثير وعلم علمهم بكذبه
لو كذب ولم يكذبوه ولا حامل على السكوت من خوف او غيره فقيل لا يلزم
من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لا لشيء والمختار انه يقال
قطعنا بصدقه بالعادة لان مع اختلاف امزجتهم ودواعيهم ووجود
هذين الشرطين يمتنع عادة السكوت عن تكذيبه لو كان كاذبا فاتفق
قول السبكي والمختار وما ذهب اليه ابن السمعاني من اشتراط تمادي الزمان
الطويل في ذلك انتهى ____ مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل
وهو ان يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا للشذوذ
وهم الجبائي في جماعة من المتكلمين لنا القطع بانه اي التعبد به لو ورد السمع
به كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا به اذا ظننتم صدقه وعرضناه
على عقولنا علمنا قطعا انه لا يستلزم محالا لذاته عقلا فكان التعبد
به جائزا اذ لا معنى للجواز غير هذا الاحتمال لا يمنع التعبد به اذا كان
الصدق راجحا والا لامتنع التعبد به في العمل بشهادة اثنين وقول
المفتي للعامي لتحقق هذا الاحتمال فيهما لكن لا يمتنع العمل بهما بالاتفاق
فكذا لا يمنع من العمل بخبر الواحد قالوا التعبد به ان لم يكن ممتنعا لذاته
فممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحريم الحلال وقلبه اي تحليل الحرام فيما اذا
روى واحد خبرا يدل على التحريم واخر خبرا يدل على الحل وكان احدهما
راجحا وعمل به لجواز خطائه ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان تساويا وعمل بهما
فيثبت الحكم ونفيه وهو التعبد به قلنا الاول ان اداه الى تحريم الحلال وقلبه
مبني على اصابة كل مجتهد اذ لا حلال ولا حرام في نفس الامر بل هما تابعان
لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراما لاخر وعلى اتحاده
اي كون المصيب واحد فقط انما يلزم كون التعبد به مؤديا الى ذلك ولو
قطعنا بموجبه اي خبر الواحد على انه الموافق لما في نفس الامر لكان لا نقطع
به بل نظنه وهو اي ظنه ما اي الذي كلف المجتهد به ويجوز خلافه اي
المظنون ونقول الحق مع من وقع على ما في نفس الامر ومخالفه على خطا
لكن الحكم المخالف لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا للاجماع على وجوب متابعة
ظن نفسه ونجزم في الثاني وهو كونه مؤديا الى اجتماع النقيضين بان التساقط

في

في التعارض من احد الحكمين فان ظنناه احدهما سقط الاخر لان المرجوح في مقابلة
الراجح في حكم العدم فلا تناقض والا لو لم يظن احدهما حتى انتفى الترجيح فالتكليف
بالوقف من العمل بكل منهما الى ان يظهر رجحان احدهما فيعمل به كما هو مذهب
جماعة منهم القاضي ابو بكر او بتخيير المجتهد بالعمل بايهما شا فاذا عمل باحدهما
سقط الاخر كما هو مذهب اخرين منهم الشافعي وكلاهما يمنع اجتماع المتناقضين
ولا يخفى ان الاول اي قولهم التعبد به ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحريم الحلال
وقلبه فانه ممكن وذلك باطل وما يؤدي الى تحريم الحلال وقلبه فانه ممكن
وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل لا يجوز عقلا كما ذكر هكذا القاضي عضد
الدين ليس عقليا بل مما اخذ العقل من الشرع فالمطابق الثاني وهو لزوم
اجتماع النقيضين فهو تعريض بما ذكره القاضي وقد اوضحه المصنف بحاشيته
هنا فقال اي الاول لما لم يفد الامتناع العقلي واقتصر عليه بعضهم قرر على
الادة الامتناع العقلي لغيره لا لذاته اعتبار انه يؤدي الى خلاف الواقع وهو
باطل وما يؤدي الى الباطل باطل عقلا وليس بل ما يؤدي الى الباطل العقلي
اما الباطل الشرعي فما يؤدي اليه باطل شرعا والعقل انما يحكم به اخذا من الشرع
كما اذا اخذ اصلا عنه فيحكم بمقتضاه في محال تحققه فاختار المصنف الذاكر
اجتماع النقيضين ليصح وضع المسئلة انتهى ____ وما عليهم المخالفين من
قولهم لو جاز التعبد به من حيث هو جاز التعبد به في العقايد ونقل القران
وادعاء النبوة بلا معجز لان المجوز للتعبد به ظن الصدق وهو موجود في هذه
ايضا واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم ساقط لان الكلام في التجويز
العقلي فيمنع بطلان الثاني فنقول بل يجوز التعبد به فيها ايضا عقلا غير
ان التكليف وقع بعدم الاكتفاء بخبر الواحد فيها اما في العقايد فلما تقدم
من النص السمعي المفيد لذلك في مسئلة المختار ان خبر الواحد قد يفيد
العلم واما في نقل القران فلانه من اعظم المعجزات الدالة على صدق النبي
صلى الله عليه وسلم فالدواعي متوفرة لحكمة العادة بكون اثباته قطعيا
واما في ادعاء النبوة والطباع مستبعدة بوقوعه بخلاف الفروع فانه
اكتفي فيها بالظن مسئلة العمل بخبر العدل واجب في العمليات ومنعه
الروافض وشذوذ منهم ابن داود لنا تواتر العمل به عن الصحابة في احاد
وقايع خرجت عن الاحصا للمستقرئ يفيد مجموعها اي احاد الوقايع اجماعهم
اي الصحابة قولا او كالقول على ايجاب العمل بها اي اخبار الواحد فيبطل
الدور والزام كون المستفاد من تلك الوقايع الجواز اي جواز الاستدلال
والعمل باخبار الاحاد والنزاع انما هو في الوجوب لان ايجابهم الاحكام يدل
على وجوب العمل بها على انه لا قايل به اي بالجواز الاستدلال والعمل اي
بالجواز دون الوجوب ____ ومن مشهودها اي اعمال الصحابة باخبار

الآحاد عمل ابي بكر بخبر المغيرة ابن شعبة ومحمد ابن مسلمة في توريث الجدة
السدس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اخرجه مالك واحمد واصحاب
السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وعمر بخبر
عبد الرحمن ابن عوف في المجوس وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من
المجوس هجر كما في صحيح البخاري وعمر بخبر حمل بالحاء المهملة والميم المفتوحة ابن مالك
في ايجاب الغرة في الجنين حيث قال كنت بين امرأتين فضربت احداهما الاخرى
فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة عبد او امة
وان يقتل بها كما اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم وبخبر الضحاك
ابن سفيان في ميراث الزوجة من دية الزوج حيث قال كتب الي رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان اورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اخرجه احمد
واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وعمل بخبر عمرو بن حزم في
دية الاصابع كما افاده ما اسنده شيخنا الحافظ عن سعيد ابن المسيب
قال قضى عمر رضي الله عنه في الابهام بثلاث عشرة وفي الخنصر بست حتى
وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيه وفيما هنالك من الاصابع عشر عشر قال هذا الحديث حسن
اخرجه الشافعي والنسائي انتهى قلت فعلى هذا قول السبكي واما رجوعه الى
كتاب عمرو بن حزم فحكاه الخطابي ولم يثبت الا انه لم يثبت عندنا ان كتاب
عمرو بن حزم بلغ عمر وقد قال الشافعي لو بلغه لصار اليه وفي هذا القول
دلالة على انه لم يبلغه انتهى متعقب بهذا فليحرر ثم ممن روى كتاب عمرو
بن حزم احمد وابو داود في المراسيل والنسائي وصححه ابن حبان والحاكم وقال
يعقوب ابن سفيان لا اعلم في جميع الكتب كتابا اصح من كتاب عمرو بن حزم كان اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون آراءهم وعمل عثمان وعلي
بخبر فريعة بنت مالك ابن سنان اخت ابي سعيد الخدري ان عدة الوفاة
في منزل الزوج كذا في شرح القاضي عضد الدين وهو كذلك بالنسبة
الى عثمان رضي الله عنه كما رواه مالك واصحاب السنن وقال الترمذي حسن
صحيح وصححه ابن حبان والحاكم واما بالنسبة الى علي رضي الله عنه والله
تعالى اعلم به وما لا يحصى كثرة من الآحاد التي يلزمها العلم باجماعهم
على عملهم بها لا بغيرها ولا خصوصيات فيها سوى حصول الظن فعلناه
اي حصول الظن المناط عندهم مع ثبوت اجماعهم الاشتغال على
خبر ابي بكر رضي الله عنه الائمة من قريش وقدمناه في البحث الاول من
مباحث العموم ان شيخنا الحافظ قال ليس هذا اللفظ موجودا في كتب
الحديث عن ابي بكر بل معناه ونحن معاشر الانبياء لا نورث وقدمناه
ثمة ايضا ان المحفوظ انا كما رواه النسائي والانبياء يدفنون حيث يموتون

رواه

يموتون رواه بمعناه ابن الجوزي في الوفاء وانما يتوقفون عند ريبة توجب
انتفاء الظن كما كان عمر بخبر فاطمة بنت قيس في نفي نفقة المبانة
كما تقدم تخريجه في مجهول العين والحال وعائشة خبر ابن عمر في تعذيب
الميت ببكاء الحي كما في الصحيحين وايضا تواتر عنه صلى الله عليه وسلم ارسال
الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام منهم معاذ ففي الجماعة عن ابن عباس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تاتي
قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اطاعوك
لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث الى غير ذلك مما يطول تعداده ولولا انه يجب قبول خبرهم لم يكن لارساله
معنى والاعتراض على الاستدلال بهذه الاخبار بان النزاع وانما هو
في وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد لا في جواز العمل به وهذه الاخبار انما
تدل على الجواز لا على الوجوب ساقط لان ارسال النبي صلى الله عليه
وسلم لتبليغ الاحكام اذا افاد وجوب عمل المبلغ بما بلغه الواحد للعلم
القطعي بتكليف المبعوث اليهم بالعمل بمقتضى ما يخبرهم به رسله كان ارساله
دليلا في محل النزاع وهو وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد بفرع وهو وجوب
العمل على المبلغ الذي ليس بمجتهد لان المبلغ قد يكون له اهلية الاجتهاد
وقد لا يكون وعلى ان يعلم بمقتضاه ويدخل فيه ما لو افاد اللفظ عليه
وصف كان العمل به عملا بمقتضى ذلك اللفظ قاله المصنف ويلزم منه
ان يكون خبر الواحد وان لم يكن رسولا مفيدا لوجوب العمل على المجتهد
وغيره واستدل من قبلنا المختار بقوله تعالى فلولا نفر الآية اي من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون لان الطائفة تصدق على الواحد وقد جعل منذرا للوجوب
الحذر باخباره فلولا قبول خبره لما كان كذلك واستبعد الاستدلال بها
بانه اي النفر لافتائهم بناء على ان المراد بالانذار الفتوى بقرينة موقعه
على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقه انما هو
الفتوى لا الخبر المجرد مطلقا ويدفع هذا الاستبعاد بانه اي الانذار
اعم منه اي الافتاء ومن اخبارهم ولا موجب للتخصيص المذكور ولا نسلم
ان الانذار متوقف على التفقه وبانه يلزم منه تخصيص القوم بالمقلدين
لان المجتهد لا يقلد مجتهدا في فتواه بخلاف حمل الانذار على ما هو اعم
فانه كما ينتفي تخصيص الانذار ينتفي تخصيص القوم لان الرواية تنتفع بها
المجتهد في الاحكام والمقلد في الانزجار وحصول الثواب في نقلها الى غيره
وايضا ان الذين يكتمون ما انزل الله من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ان الذين يكتمون ما انزل الله

من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار الاية
غير مستلزم وجوب العمل بخبر الواحد بنا على انه لعلم تكن له لما كان للايعا
على الكتمان لجواز نهيهم عن الكتمان ليحصل المتواتر باخبارهم وان جاكم
فاسق الاية الاستدلال به من حيث انه امر بالتثبت في الفاسق فدل على ان العدل
بخلافه استدلال بمفهوم مختلف فيه وهو مفهوم المخالفة وهو ضعيف ولو
صح كان ظاهرا ولا يثبتون به اي الظاهر اصلا دينيا وان كان الاصل الديني
ومسيلة عمل وهذا كذلك لان حاصله امر اعتقادي وهو ان به يثبت
الاحكام قالوا توقف عليه السلام لما انصرف من اثنتين في احدي صلاتي
العشي في خبر ذي اليدين اي الخبر باق حيث قال اقصرت الصلاة ام نسيت
يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين حتى اخبره غيره بان قال الناس
نعم فقام فصلى ثنتين اخرتين متفق عليه قلنا توقفه للريبة في خبره
اذا لم يشاركوه مع استوايهم في السبب فانه ظاهر في الغلط فالتوقف
في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا ثم ليس خبر ذي اليدين دليلا على نفي
خبر الواحد اي يكون موجبا للعمل به بل هو اي خبر ذي اليدين دليل لموجب
الاثنين فيه اي في العمل بخبر الواحد كما عن ابي علي الجبائي بنا على ما في
رواية لهذا الحديث لذي اليدين نفسه رواها شيخنا الحافظ من طريق عبد
الله بن احمد بن حنبل ثم اقبل على ابي بكر وعمر فقال ماذا يقول ذو اليدين
قالا صدق يا رسول الله فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاب الناس
فصلى بهم ركعتين ثم سلم وسجد سجدتي السهو والا مع هذا اي خبر الاثنين
لا يخرج الخبر الذي رواه الواحد عن خبر الواحد وكونه اي خبر ذي اليدين
ليس في محل النزاع لان النزاع انما هو في تعبد الامة بخبر الواحد منقولا
عن الرسول وهذا ليس كذلك لا بعد اذ يستلزمه اي خبره محل النزاع لان
حاصله انه خبر واحد عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم نقل الي سبيه
المجتهدين فلم يعلم به غيره انه اتفق ان النبي المنقول عنه هو المجتهد
الاعظم المنقول اليه وذلك لا اثر له نفي كون توقفه دليلا على عدم العمل
بخبر الواحد فليس الجواب الا ما ذكرنا قالوا قال تعالى ولا تقف الاية
فنهي عن اتباع الظن وانه بنا في الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن والجواب ان العمل ليس بالظن بل بما ظهر من انه يجب العمل بخبر
الواحد بالعقل ايضا كابي الحسين والقفال واحمد وغيرهم كابن شريح
في جماعة قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب
عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام وسقوط حايط يوجب العقل العمل بمقتضاه
للاصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار فكذا خبر الواحد يجب
العمل به اي بهذا الدليل للعلم بان البعثة للمصالح ودفع المضار ومضمون

الخبر لا يخرج عنها واجيب بانه اي بهذا الدليل ما على التفصيل العقلي
وقد ابطل وانما اقتصر عليه لان الكلام في الايجاب سلمناه اي القول بالتفصيل
لكنه اي العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل اولى عقلا للاحتياط
لا واجب سلمناه اي ان العمل به واجب سلمناه اي ان العمل به واجب لكن في
العقليات دون الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرطه
سلمناه اي ان العمل به واجب في الشرعيات ايضا بنا على ان كل ما هو علة
للوجوب في العقليات فهو علة للوجوب في الشرعيات وصح قياس الشرعيات
على العقليات لكنه اي هذا القياس قياس تمثيلي يفيد الظن والكلام انما
هو في اصل ديني لا يجوز ثبوته الا بقطعي فلا يصح ثبوته بظني قالوا اي
الباقون من تثبته بالعقل ايضا او لا خبر يمكن صدقه اي العمل به احتياطا
دفعا للضرر قلنا لم تذكروا اصله اي القياس فان كان اصله الخبر المتواتر
فلا جامع بينهما لان الوجوب فيه من حكم خبر الواحد عام في الاشخاص والزمان
او خاص بغير متعلقها اي الفتوى فان متعلقها المقلد وخبر الواحد خاص
بالمجتهد فهو خاص بغير متعلق الفتوى فالمدعى غير حكم الاصل ولو
سلم عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى فقياس كالاول اي تمثيلي
يفيد الظن والكلام انما هو في الاصل ديني لا يجوز ثبوته الا بقطعي
على انه اذا كان اصله حكما شرعيا لم يكن عقليا بل شرعيا وهو خلاف مطلوبكم
قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع عن الاحكام
وهو ممتنع اما الاولى فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقرا
التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر لانه يفضي الى خلاف مقصود
البعثة والجواب منع الملازمة بل الحكم في كل ما لم يوجد فيه من الادلة
سوى الخبر وجوب التوقف ولم تخل اكثر الوقايع عن الاحكام فان كان
المنفي غيره اي غير وجوب التوقف منعنا بطلان التالي اي امتناع
خلو وقايع عن الحكم لان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم الحكم للاجماع
على ان ما لا دليل فيه فهو منفي واذا لزم التوقف تثبت الاباحة الاصلية
فيه اي في ذلك الشي على الخلاف فيها كما عرف ولا يخفى بعده اي بعد
عدم وجوب العمل بخبر الواحد من حضرات دع اي حث وكل من سمع
شرعية حكم قاله على نقل مقالته بنحو ما سياتي في رواية الحديث
بالمعنى من قوله صلى الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها
فحفظها فاداها كما سمعها فلو كان يحكم الخبر المنقول الوقف اي الى ان رخصه
صلى الله عليه وسلم ان يبلغ من سمع الايجاب لغايته انه لا يعمل به وهكذا
الندب والتحريم بل يتوقف وفي هذا من الاف دما لا يخفى و2 كان عدم
النقل كالنقل فان عدم العمل بحكم خاص والوقف عنه وثبوت الاباحة يحصل

بعدم النقل ولا يمكن كونه حصه صلى الله عليه وسلم لكل سامع لم يحصل
تواتر المنقول عنه مع علمه بان المنقول من سنته لا يصل منها الى التواتر
شي موافقه لمن ادعى عدم التواتر اصلا والا حديثا واحدا وحديثان
ولما كان امره وحصه على ذلك لامر لا يحصل والله مخطي في ظن حصوله
الى وفاته ذلك وهو صلى الله عليه وسلم لا يقتل حفظا الى وفاته كذا ذكر المص
والظاهر انه يشير باقتصار المتواتر على حديثا الى ما يفيده قول ابن الصلاح
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار مثالا لذلك الى اخر كلامه
من غير ذكر غيره من الاحاديث معه بل صرح بعزة وجوده الا ان يدعي
في هذا الحديث على ما نقله شيخنا الحافظ عنه وبقوله او حديثان
الى هذا الحديث وحديث المسح على الخفين فان ابن عبد البر جعله متواترا
كما قدمناه في دليل الكلام على المشهور لكن في كون المتواتر معه وما او متصوط
على حديث او حديثين قال وقد قال شيخنا الحافظ ما ادعى ابن الصلاح من العزة
ممنوع وكذا ما ادعاه غيره من العدم لان ذلك نشا من قلة الاطلاع كثرة
الطرق واحوال الرجال وصفاتهم المقتضيه لا بعاد العادة ان يتواطؤا
على الكذب او يحصل منهم اتفاقا ومن احسن ما تقرر به كون المتواتر
موجودا وجود كثرة في الاحاديث بان الكتب المشهوره المتداولة بايدي اهل
العلم شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفيها اذا اجتمعت
على اخراج حديث وتعددت طرقه تعددا تحيل العاده تواطيهم على الكذب
الى اخر الشروط افادة العلم اليقيني بصحة نسبته الى قايله ومثل ذلك في
الكتب المشهوره انتهى والله سبحانه اعلم او لا يجب الاخذ اي لزوم
التوقف والاباحة الاصليه اي ما فيها على تقدير عدم وجوب العمل بخبر
الواحد فان عدم النقل يكفي في الوقف عن الحكم لشي خاص وفي ثبوت
الاباحة الاصليه فلا اباحة الى ارتكاب هذا النهي قطعا بل الجواب انه
اي الدليل المذكور من قبيل الدليل النقلي الصحيح لا عقلي على وزن ما ذكر
في مسالة التعبد بخبر الواحد ولمن شرط المثنى في قبول الخبر انه اي الخبر
به باشتراطه اولى من الشهادة لاقتضائه اي الخبر شرعا عاما بخلافها
اي الشهادة فانها تقتضي امرا خاصا قلنا الفرق بينهما بذلك وجود ما ليس في
الرواية من الحوامل عليها من عداوة وغيرها كما في الشهادة او واشترط
المثنى في الشهادة خلاف القياس وكذا اي وجود حوامل في الشهادة ليست
في الرواية اشتراط لفظ اشهد مع ظهور اغتفارها اي الرواية عن الشهادة
اتفاقا بعدم اشتراط البصر والحرية وعدم الولاء في الرواية واشتراطها في
الشهادة على خلاف في بعضها قالوا اي القايلون خبر الواحد لا يجب العمل به
رد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه الخدري اي في الصحيحين

ان ابا

ان ابا موسى الاشعري استاذن على عمر ابن الخطاب ثلاثا فلم يوذن له
فرجع ففرغ عمر فقال الم يسمع صوت عبد الله ابن قيس ايذنوا له فقال
رجع فدعاه فقال يا هذا اكنا نومر بذلك فقال لتاتيني على هذا ببينة
فانطلق الى مجلس الانصار فسالهم فقالوا لا يشهد لك على ذلك الا ا
صغرنا فانطلق ابو سعيد فشهد له فقال عمر لمن حوله خفي علي هذا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم الهاني الصفق بالاسواق قلنا الريبة في خصوصه
اي خبر ابي موسى قال الخطيب في كتاب شرف اصحاب الحديث لم يتهم عمر ابو موسى
وانما كان يشدد في الحديث حفظا للرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم
لا في عمومه اي خبر الواحد وكذا اي كون توقف الصحابه عن العمل بخبر الواحد
في بعض الصور لريبة لا لكونه خبر واحد عملوا اي الصحابه كلهم بحديث
عايشة في التقاء الختانين كما يشير اليه حديث ابي موسى في صحيح مسلم
مسالة خبر الواحد في الحد مقبول وهو قول ابي يوسف والجصاص خلافا
للكرخي والبصري ابي عبد الله واكثر الحنفيه منهم شمس الايمه كذا في شرح
المنار للكاكي وعزي الاول في شرحه لاصول فخر الاسلام الى الجمهور والعلما
واكثر اصحابنا لنا عدل ضابط جازم في عمل فيقبل كغيره اي كما في غير الحد من
العمليات قالوا تحقق الفرق بينه وبين غيره من العمليات بقوله
صلى الله عليه وسلم ادرءوا اي ادفعوا الحدود بالشبهات اخرجه ابو حنيفه
وفيه اي خبر الواحد شبهه واحتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره قلنا المراد
بالشبهة التي يدروا بها الحد الشبهة في نفس السبب المثبت للحكم للسبب
والا لو كان المراد بها الشبهة في مثبت السبب انتفت الشهادة وظاهر الكتاب
فيه اي في الحد لانتفا القطع فيهما اذ احتمال الكذب في الشهادة وظاهر الكتاب فيه
من تخصيص واضمار ومجاز قايم لكن الحد يجب بهما اتفاقا والزامه اي هذا
القول بانه ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدليل
موجب للعمل كخبر الواحد ملتزم عند الحنفيه وعندهم غير ملتزم والفرق لهم
بين خبر الواحد والقياس في هذا بانه اي الحد ملزوم لكميه خاصة لا يدخلها
الراي فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات
كل حكم فيجب قبوله تقسيم الحنفيه لخبر الواحد باعتبار محل وروده اي ما جعل
الخبر فيه حجة محل ورود خبر الواحد مشروعات ليست حدودا كالعبادات
من الصلاة والصوم والزكاة والحج وما هو ملحق بها مما ليس عبادة مقصودة
كالاضحيه او بعض العبادات فيه تابع كالعشر او ليس بالخاص كصدقة
الفطر والكفارات والمعاملات وهو اي خبر الواحد المشروط فيه ما تقدم
من العقل والضبط والاسلام والعداله من غير اشتراط عدد في الراوي حجة
فيها خلافا لشارط المثنى لما تقدم من الجانبين فيما قبل هذه المسالة التي

بهذا التقسيم في دليلها لكن ان كان الخبر حديثا يشترط ان يكون غير مخالف
للكتاب والسنة الثابتة والاشتهار ولا مما تعم به البلوى كما سياتي وحدود
وفيها ما تقدم في هذه المسئلة من الخلاف في قبول الواحد فيها لشروطه الماضية
والثبوت مباشرة ما يوجب الحد على المباشر فانما يثبت باقرار او بالبينة عليه
بذلك على ما هو معروف في كتب الفروع فان كان محل ورود الخبر حقوقا للعباد
فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة اي التي لم يذكر فيها سبب الشرعي
من هبة وغيرها والاشيا المتصلة بالاموال كالاجلال والديون فشرطه اي هذا
القسم عند الامكان الشرعي العدد ولفظ الشهادة مع ما تقدم من العقل والبلوغ
والحرية والاسلام والضبط والعدالة والبصر وان لا يجر بشهادته مغنما فلا يدفع
عنها مغرما ومع الذكورة في واحد من العدد احتياطا لحمايته اي اخبار هذه الامور
لدواعي اي التزوير والحيل في هذا النوع ليست فيما عن الشارع تعليلا
لوقوع ذكرها منها ومنه اي من هذا القسم الفطر لان الناس ينتفعون به فيشترط
في الشهادة بهلال الفطر العدد ولفظ الشهادة مع سائر شروط الشهادات
اذا كان بالسما علة وفي الصحو وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى
الالزام لان الفطر مما يخالف فيه التلبيس والتزوير دفعا للشبهة بخلاف الصوم
وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا التقسيم بناء على العباد ينتفعون
بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه
معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه
يكفي فيه شهادة الواحد اتفاقا —— واورد يلزم عليه ما اذا قبل الامام
شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين ولم يروا
الهلال يفطرون في رواية ابن سماعة عن محمد لان الشهر لا يكون اكثر من ثلاثين
فان هذا فطر بشهادة الواحد واجيب بان الفطر غير ثابت بشهادته بل بالحكم
فانه لما حكم القاضي برمضان كان من ضرورته انسلاخه بمضي ثلاثين يوما فشهادته
افضت اليه كشهادة القابلة على النسب افضت الى استحقاق الميراث الذي لا يثبت
بشهادة القابلة باتفاق ذكره في المبسوط الا ان لم يكن الملزوم به مسلما فلا
يشترط الاسلام استثناء مما تضمنه ما تقدم من اشتراط الاسلام فيه وقوله الا ما لا
يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة استثناء من العدد
فكذا قال فلا عدد وقوله وذكورة استطراد وان كان محل الخبر حقوقا للعباد
بلا الزام للغير كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة
والرسالات في هدايا والشركات والودايع والامانات فلا شرط اي فيقبل
في هذه خبر الواحد بلا شرط شي فيه سوى التمييز مع تصديق القلب فيستوي
في الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر والعدل وغيره والبالغ
وغيره اذا كان مميزا حتى اذا اخبر احدهم غيره بان فلان وكله او ان مولاه

اذن

اذن له ووقع في قلبه صدقه جاز ان يشتغل بالتصرف معه بناء على خبره
من اشتراط الخبر ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام في موضع من كتابه ولم
يذكره في موضع اخر منه وذكر محمد في الاستحسان من الاصل ولم يذكره في الجامع
الصغير فقال الهندي والي في الكشف العواص يجوز ان يكون ما في الاستحسان
فيشترط ويجوز ان يشترط استحبابا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة
روايتان ثم لم يشترط سوى التمييز لان اعتبار هذه الشروط لترجيح جانب الصدق
في الخبر فيصلح ملزوما والخبر هنا غير ملزوم لان التصرف غير لازم على نفوله وايضا
لان حاله سالمة وانما احتيج الى تلك الشروط في المنازعة المفضية الى التزوير
والاشتغال بالاباطيل دفعا لها وايضا للاجماع العملي فان الاسواق من لدن
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائم بعدول وفساق وذكور واناث
احرار وعبيد احرار مسلمين وغيرهم والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر
كل مميز بذلك من غير نكير وكان عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر
والفاجر كما هو ظاهر اطلاق ما في البخاري عن عائشة كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقبل الهدية ويثيب عليها وما روى الترمذي وابن ماجه
انه كان يجيب دعوى العبد وهذا وان كان في سنده مضعف فثم ما يشهد
له كقبوله هدية سلمان وهو عبد كما اخرجه احمد وابن حبان والحاكم وغيرهم
وما في الصحيحين من قبول هدية اليهودية الشاة المسمومة الى غير ذلك
وايضا دفعا للحرج اللازم من اشتراط العدالة في الرسول لان الانسان
فلا يجد المسلم البالغ الحر العدل في كل زمان ومكان الى وكيله او غلامه فيتعطل
مصالحه لو شرطت في الرسول بخلافه اي اشتراطها في الرواية فانه لا يؤدي
الى الحرج لان في عدول المسلمين كثرة وان كان محل الخبر حقوقا للعباد
فيها الزام للغير من وجه دون وجه كعزل الوكيل لانه الزام من حيث ان
الموكل يبطل عمل الوكيل في المستقبل وليس بالزام له من حيث ان المولى يتصرف
في حقه وفسخ الشركة والمضاربة لان الزام للشريك والمضارب من حيث انه
يلزم كل منهما الكف عن التصرف في المستقبل وليس الزاما لهما لان الفاسخ يتصرف
في حق نفسه ان لكل من هؤلا ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق والوكيل
والرسول فيها اي في هذه الحقوق ممن له ولاية التوكيل والارسال بان قال
الموكل او المولى او ممن معناهما من اب او وصي او قاض او شريك او رب المال وكيلك
بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغه عني هذا الخبر
لا يشترط فيهما شي سوى التمييز بالاتفاق كما قبله اي كما في الخبر في القسم
الذي قبل هذا وهو ما كان محل الخبر فيه حقوق العباد بلا الزام لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل اذ الوكيل في هذه الصورة كالرسول
وفي المرسل والموكل لا يشترط سوى التمييز فكذا فيمن قام مقامهما وكذا الحجر

الفضولي اي لا يشترط عدالته عندهما اي ابي يوسف ومحمد لان هذه الامور
من المعاملات فلا يتوقف على شرط الشهادة لان الناس في باب المعاملات
عزلا وتوكيلا بحسب ما يعرض لهم من الحاجات مضطرون فلو شرطت العدالة لضاق
الامر عليهم فلم يشترط دفعا للحرج وشرط ابو حنيفه عدالته او العدد اي
كون المخبر الفضولي اثنين لانه اي هذا الاخبار لالزام الضرر فيه فان بعد
العزل ينفذ الشرا على الوكيل ولا يصح من الماذون كالثاني اي القسم الثاني
وهو ما كان محل الخبر حقا للعبد فيه الزام محض وكولاية من تفوض الفضولي
عنه في ذلك التصرف كالثالث اي القسم الثالث وهو ما كان حقا للعبد فيه
الزام من وجه فتوسطنا في القول في هذا بان اكتفينا باحد شطري الشهادة وهو
العدد او العدالة اعمالا للشبهين لان ما تردد بين شيئين يوفر حظه عليهما
ثم اشتراط العدالة في المخبر الفضولي اذا كان واحدا عند ابي حنيفه متفق عليه
بين المشايخ وعدم اشتراطها اذا كان اثنين قول بعض المشايخ وقال بعضهم
يشترط فيهما ايضا لان خبر الفاسقين كخبر فاسق في انه لا يصلح ملزما فلا يكون
للزيادة العدد فايدة قالوا والاختلاف نشا من لفظ محمد في المبسوط حيث قال اذا
حجر المولى على عبده او اخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي
حنيفه حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع
وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان على تاثيرا قوي
من العدالة فان القاضي لو قضى بشهادة واحد لا ينفذ وبشهادة فاسقين ينفذ
وان كان على خلاف السنه ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكرهما ضايعا
ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر
الشروط من الذكوريه والحريه والبلوغ وكذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط
ساير شروط الشهادة عنده حتى لا يقبل خبر العبد والمراه والصبي وجزم به صدر
الشريعه وقيل لو كانت هذه الثلاثه شرطا مع احدى شرط الشهادة لذكرها محمد
وهو ايضا خلاف ما في مختصر الكرخي فان فيه وقال ابو حنيفه لا يكون ذلك حجرا
حتى يخبره رجل عدل او امراه عدله او يخبره رجلان وان كانا غير عدلين واخبار
مسلم بدار الحرب بالشرايع قبل الاتفاق على اشتراط العدالة في لزوم القضا
لما فاته لانه اي هذا الاخبار اخبار عن الشارع بالدين والاكثر من المشايخ على
انه على الخلاف الذي في العزل والحجر وشمس الايمه السرخسي قال الاصح عندي انه
يلزمه القضا اتفاقا لانه اي المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال
صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع منى مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها
الى من لم يسمعها وقد بينا في خبر الرسول انه بمنزلة خبر المرسل ولا يعتبر في المرسل
ان يكون عدلا انتهى وتعقبه المصنف بقوله ولو صح هذا انتفى اشتراط
العداله في الروايه لانه يصدق على كل انه رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ

على هذا

على هذا واشتراطها فيها ممنوع اتفاقا فاما ذاك اي الرسول الذي اخبر بمنزلة
خبر المرسل الرسول الخاص بالارسال عزيمه ورخصة وكذا الاداء له عزيمه
ورخصه فالعزيمه في التحمل اصل قراة الشيخ من كتاب او حفظ عليك وانت
تسمع وقراتك او قراة غيرك كذلك اي من كتاب او حفظ على الشيخ وهو
يسمع سوا كان الشيخ يحفظ ما يقرا عليه او لا لكنه يمسك اصله هو او ثقة غيره
انه لم يكن القاري يقرا فيه على هذا محمد كافة الشيوخ واهل الحديث وقال ابن العلا
انه المختار وقال الشيخ زين الدين العراقي وهكذا اذا كان ثقة من السامعين
يحفظ ما يقرا على الشيخ فالحافظ له مستمع غير غافل عنه فكذا كاف ايضا وهي
اي قراتك او غيرك على الشيخ من كتاب او حفظ العرض سميت به لان القاري
يعرض القران على المقتدي فيقول اهو كما قرات عليك فيعترف او نعم او يسكت
لا مانع من السكوت على ما عليه جمهور الفقها والمحدثين والنظار خلافا لبعضهم
وهو بعض الظاهريه في جماعه من مشايخ المشرق في ان القراه شرط والاول
الصحيح لان العرف انه اي سكوته بلا مانع منه تقرير ولانه اي السكوت بلا مانع
منه يوهم الصحه فكان صحيحا والا لغش ورجحها اي القراة على الشيخ ابو
حنيفه على قراة الشيخ من كتاب خلافا للاكثر حيث قالوا قراة المحدث على
الطالب اعلى لان هذه طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب ابو
حنيفه الى ذلك لزيادة عناية اي القاري بنفسه فيردا وضبط المتن
والسند لانه عامل لنفسه قال الشيخ لغيره والانسان في امر نفسه احوط
منه في امر غيره واورد ان القران على المحدث لا يومن فيها غفلته عن سماع القاري
ايضا واجيب بانها اهون من الخطا في القراة حيث لم يكن الاحتراز عنها سقط
اعتبارها ما لم يكن ووجب الاحتراز عن الادنى منهما وعنه اي ابي حنيفه ان القراة
عليه والسماع منه يتساويان في النوازل وروى نصير عن خلف عن ابي
سعيد الانصاري قال سمعت ابا حنيفه وسفيان يقولان القراة على العالم والسماع
منه سوا وهو محكي عن مالك واصحابه ومعظم علما الحجاز والكوفة والشافعي
والبخاري فلو حدث الشيخ من حفظه ترجح التحديث من حفظه على قراة
القاري عليه بخلاف قراة الرسول صلى الله عليه وسلم على غيره فانها راجحة
على قراة غيره عليه للامن من الاقرار على الغلط منه لو وقع ولا كذلك
غيره والحق انه اي فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في غير محل النزاع
فان محله ان يروي الراوي وهو الشيخ عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم الا ان يروي نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا حكاية
ترجيح القراة على الشيخ عن ابي حنيفة على هذا التفصيل ثم وقع لغير واحد
ليس على ما ينبغي وقد رواه كذلك الخطيب عن مالك والليث وشعبة ويحيى
ابن سعيد والقاسم بن سلام وابي حاتم في اخرين والله سبحانه اعلم وخلف عنه

اي الاصل وهو الكاتب حدثني فلان فاذا اتبعك كتابي هذا فحدث
به عني بهذا الاسناد اي على رسم الكتب بان يكتب في عنوانه من فلان ابن
فلان ابن فلان الفلاني الي فلان ابن فلان الفلاني ثم يكتب في داخله بعد
التسمية والثنا على الله تعالى والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم من فلان
الخ ثم يقول حدثني فلان بن فلان عن فلان ابن فلان الي اخر الاسناد بكذا
ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاروه عني او حدث
عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك شهود ثم تختمه بحضرتهم فاذا ثبت
الكتاب عند المكتوب اليه بالشهود قبله وروى ذلك الحديث عن الكاتب
باسناده وفي علوم الحديث لابن الصلاح من اقسام طرق الحديث وتلقيه
المكاتبة وهي ان يكتب الشيخ الي الطالب وهو غايب شيئا من حديثه
بخطه او يكتب له ذلك وهو حاضر ويلتحق بذلك ما اذا امر غيره بان
يكتب ذلك اليه والرساله ان يرسل الشيخ رسولا الي اخر ويقول للرسول
بلغه عني انه حدثني فلان بن فلان عن فلان ابن فلان الي ان ياتي على
تمام الاسناد بكذا فاذا بلغتك رسالتي اليك فاروه عني او فحدث به عني
بهذا الاسناد فيشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حلت للمرسل
اليه الرواية عنه قال المصنف وهذا اي قوله فاذا بلغك الخ في الفصلين
انما يلزم على اشتراط الاذن والاجازة في الرواية عنهما اي الكتابه والرساله
والاوجه عدمه اي عدم اشتراط الاجازة فيهما كالسماع فانه ساق مبتدا
خاطبه بمعنى معين غير انه لم يسمعه فاذا ثبت ادا الكتاب كتابه والرسول رسوله
صار كانه سمعه وكذا اذا كان بعد الثبوت عنه كسماعه منه جاز ان يرويه
بلا اذن فان في السماع والمشافهة عند الرواية جاز ان يروي مع منعه فضلا
عن ان يتوقف على اذن ذكره المصنف وقد ذكر ابن الصلاح جواز الروايه
بالكتابه المجردة عن كثير من المتقدمين والمتاخرين منهم السختياني ومنصور ايوب
وابو الليث وانها المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث بل جعلها ابو المظفر
السمعاني اقوى من الاجازة وصار اليه غير واحد من الاصوليين قال المصنف
لان الاجازة من قبيل الرخصة والكتابه من قبيل العزيمة المسند الموصول
وهما اي الكتابه والرسالة كالخطاب في التبليغ عليه السلام بهما اي
الكتابه والرساله فعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب
الي قيصر يدعوه الي الاسلام متفق عليه وعن انس ان النبي صلى الله عليه
وسلم كتب الي كسرى وقيصر والنجاشي والي كل جبار عنيد يدعوهم الي الله
تعالى وليس بالنجاشي الذي صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم الي غير
ذلك وتقدم من جملة رسله بالتبليغ معاذ بل كل من الامرين منه صلى الله
عليه وسلم اشهر من ان يذكر عليه دليل وعرفا كما في تقليد الملوك القضا

والامان

والامان فيها بالمشافهة ويكفي معرفة خطه اي الكاتب في حل رواية المكتوب
اليه عنه وظن صدق الرسول كما عليه عادة اهل الحديث وضعف ابو حنيفة
يعني كتاب القاضي الي القاضي وما نحن فيه وقال ايضا مع الجار والمجرور مثل لي
ولنا ونحو ذلك وانما الكلام فيهما في كونها محمولة على السماع اذا تجردت
عنها فقال ابن الصلاح وهي محمولة عليه اذا علم اللقي وسلم الراوي من التدليس
لا سيما من عرف من حاله انه لا يروي الا ما سمعه كحجاج بن محمد الاعور فروى
كتب ابن جريج بلفظ قال ابن جريج فحملها الناس عنه واحتجوا بها وخصص الخطيب
ذلك بمن عرف من عادته مثل ذلك فامن لا يعرف بذلك فلا يحمله على السماع
ثم عد ابن الصلاح من اوضع العبارات في ذلك وعليه لفظه قال في
المذاكرة في التعبير بها مع الجار والمجرور على ما ذكره ابن الصلاح وغيره مما
جرى بينهم في المذاكرات والمناظرات حتى قال ابن الصلاح انه لائق بما يسمعه
منه في المذاكرة وهو به اشبه منه بحدثنا واما قول ابن منده ان البخاري حيث
قال قال فلان فهو اجازة وحيث قال قال لي فلان فهو تدليس قال الحافظ العراقي
فلم يقبل العلما كلامه حتى قال ابن القطان فذلك عنه باطل وفي الثاني
اي قراءة الطالب على الشيخ يقول قرات عليه وهو يسمع ان كان هو القارئ
وقرئ عليه وانا اسمع ان كان القارئ غيره وحدثنا بقراءة عليه قراءة عليه ونبأنا
كذلك اي بقراءتي وقراءة عليه والاطلاق لحدثنا واخبرنا من غير تقييد
بقراءتي او قراءة عليه جائز على المختار كما هو مذهب اصحابنا والثوري وابن
عيينة والزهري ومالك والبخاري ويحيى ابن سعيد القطان ومعظم
الكوفيين والحجازيين لا المنع مطلقا كما ذهب اليه ابن المبارك واحمد وخلق
كثير من اصحاب الحديث على ما ذكره الخطيب وقال القاضي ابو بكر انه الصحيح
وقيل الاطلاق جائز في اخبرنا فقط وهو للشافعي واصحابه ومسلم وجمهور
اهل المشرق وذكر صاحب الانصاف انه مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين
لا يحصيهم احد ولانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قول قائله انا قراته عليه
لا انه لفظ به لي وقال ابن الصلاح الفرق بينهما صار هو الشايع الغالب على
اهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة فيه تكلف وخير ما يقال فيه
انه اصطلاح منهم ارادوا به التمييز بين النوعين ثم خصص النوع الاول
بقوله حدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والمنفرد يقول حدثني
واخبرني وجاز الجمع اي حدثنا واخبرنا لجوازه في كلام العرب كما ان من سمعه
يقول حدثنا واخبرنا وجاز ان يقول حدثني واخبرني لان المحدث حدثه
وغيره واما ما اختار الحاكم وذكر انه الذي عهد اليه اكثر شيوخه وائمة عصره
وذكر غيره ايضا من ان الراوي يقول فيما ياخذ من المحدث لفظا وليس معه احد
حدثني فلان وفيما كان معه غيره حدثنا فلان وفيما قرا على المحدث بنفسه

اخبرني فلان وفيما قرأ على المحدث وهو حاضر اخبرنا فلان وقال ابن الصلاح
وهو حسن رايق فليس بواجب بل مستحب كما حكاه الخطيب عن اهل العلم
كافه وفي الخلف اي الكتابه والرساله يقول اخبرني كما ذكر غير واحد من
مشايخنا وقيل لا يجوز ان يقول فيها اخبرني لحدثني لا الاخبار والتحديث واحد
بل يقول اخبرني كما ذكر غير واحد من مشايخنا وقيل لا يجوز انه يقول فيهما
اخبرني كتب الي وارسل الي لعدم المشافهه قلنا قد استعمل اخبرني للاخبار
مع عدمها اي المشافهة كما اخبرنا الله لا حدثنا مع عدمها اذ لا يقال حدثنا
الله على ان ابن الصلاح ذكر انه ذهب غير واحد من علماء المحدثين
واكابرهم منهم الليث ومنصور الى جواز حدثنا واخبرنا في الروايه بالمكاتبه
والمختار قول من يقول فيها كتب الي فلان قال حدثنا فلان بكذا او قال الحاكم
انه الذي اختاره واعتمد عليه اكثر مشايخه وائمة عصره وقال ابن الصلاح
ايضا وهذا هو الصحيح اللائق بمذهب اهل التحري والنزاهة وكذا لو
قال اخبرني به مكاتبة او كتابة او نحو ذلك من العبارات والرخصه في التحمل
الاجازة مع مناولة المجاز به للمجاز له ودونها اي بدون مناولته لانها
لتاكيد الاجازة لانها بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة
ثم من صور الاجازة بدون المناولة ان يقول المخبر لغيره اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان الى ان ياتي على سياقه ومن صورها
مع المناولة ان ياتي ولده شيئا من سماعه اصلا او فرعا مقابلا به ويقول هذا
من سماعي وروايتي عن فلان آن لي اخذ الاسناد فاروه عني ومنه اي قسم الاجازة
المجردة عن المناولة اجاز ما صح من مسموعاتي عنده الا ان الشيخ ابا بكر
الرازي ذكر ان نحو هذا وهو اجزت لك ما يصح عندك من احاديثي ليس
بشي كما لو قال ما صح عندك من صك فيه اقراري فاشهد به علي لم يصح ولم
تجز الشهادة به وسنذكر ايضا عن شمس الائمة السرخسي ما يوافقه على وجه
ابلغ منه ثم اختلف في جواز الرواية بالاجازة قيل بالمنع والجماعات من
المحدثين والفقهاء والاصوليين واحدى الروايتين عن الشافعي وقطع
القاضي حسين والماوردي وقالا كما قال شعبة وغيره لو جازت
الاجازة لبطلت الرحلة وحكاه الامدي عن ابي حنيفة والجندي من
الشافعيه عن ابي طاهر الدباس وانه قال من قال لغيره اجزت لك ان تروي
عني ما لم تسمع فكانه يقول اجزت لك ان تكذب علي والاصح الصحه وذكر
ابن الصلاح ان الذي استقر عليه العمل وقال به جماهير اهل العلم من اهل
الحديث وغيرهم قال وفي الاحتجاج في ذلك غموض ويتجه ان يقال اذا جاز
له ان يروي عنه مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا
واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا وانما الغرض حصول الافهام

والفهم

والفهم وذلك يحصل بالاجازة المفهومة وقال غير واحد للضرورة لان كل محدث
لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع او اقراه ما عند
شيخه فلو لم تجز لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسنادها والحنفيه قالوا
ان كان المجاز له يعلم ما في الكتاب المجاز به فقال له المجيز ان فلانا حدثنا
بما في هذا الكتاب باسانيده هذه فانا احدثك بها واجزت لك الحديث
به جازت الرواية بهذه الاجازة اذا كان المستجيز مامونا بالضبط والفهم
كالشهادة على الصك فان الشاهد اذا وقف على جميع ما فيه واخبره من
عليه الحق واجاز له ان يشهد عليه بذلك صحيحا فكذا رواية الخبر والا لو لم
يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير بزياده او نقصان
لم تصح الاجازة فلا تحل الرواية بالاتفاق وكذا لا يصح عند ابي حنيفه
ومحمد ان لم يحتمل الكتاب ذلك خلافا لابي يوسف ككتاب القاضي اي قياسا
على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي اذا علم الشهود بما فيه شرط عندهما
لصحة الشهود خلافا له اي لابي يوسف وشمس الائمة السرخسي قال
الاصح عند نفسه عدم الصحة لهذه الاجازة اتفاقا وتجويز ابي يوسف
الشهادة في الكتاب من القاضي الى القاضي وان لم يعلم الشهود ما فيه لضرورة
اشتماله على الاسرار عادة ويكون المكاتبات الانتشار لا اسرارها بخلاف
كتب لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه لصحة الامانة فيها
قبل العلم بها قال المصنف وفيه نظر بل ذلك اي جواز الشهادة على الكتاب
وان لم يعلم ما فيه للضرورة المذكورة انما ياتي في كتب العامة لا في كتاب
القاضي الى القاضي بالحكم والثبوت فينبغي ان يجوز فيما نحن فيه عنده كما في
كتاب القاضي الى القاضي عنده ونحن للاسلام تردد فيما ينبغي ان ينسب
الى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث لم يكن الخلاف عنه فيه منصوصا فقال
يحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ووجه بما تقدم وهو متعقب بما ذكره المصنف
ويحتمل الجواز بالضرورة اي تجوز الاجازة عنده بلا علم المجاز بما في كتاب
المجاز به كما تجوز الشهادة على كتاب القاضي بلا علم للشاهد بما فيه بجامع
الضرورة بينهما يعني كما لو لم يجب بشرط ابو يوسف في صحة الشهادة على
كتاب القاضي علم الشاهد بما فيه لضرورة اتصال الحقوق الى اهلها
ينبغي ان لا يكون علم الراوي بما في الكتاب المجاز به شرطا لصحة الاجازة عنده
لضرورة ان المحدث محتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير لتتصل
الاسناد ويبقى الدين وقد ظهر تكاسل الناس في امور الدين وربما لا ينتشر
للطالب القراءة عليه في السماع منه وفي اشتراط العلم بما فيه نوع تعسير
وتنفير فجوزت رخصه لهذا المعنى وهذا التفصيل المذكور للحنفيه انما
ذهبوا اليه للاتفاق على النفي لصحة الرواية لو قرا الطالب فلم يسمع الشيخ

او قرا الشيخ فلم يسمع الطالب ولم يفهم فلفي الاجازة التي هي دون القران
اولى ثم في تصحيح الاجازة بدون العلم رفع الاشتغال فان الناس مقبلون
بالتعليم والتعلم وبجد المشاق فلو جوزت بدونه لرغب الناس عن التعلم اعتمادا
على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن
السلف مثل هذه الاجازة ولا يشكل هذا بقبول رواية من سمع في صباه بعد
بلوغه فانه كما قال وقبوله من سمع في صباه مقيد بضبطه غير انه اقيمه
مظنته اي الضبط وهو التمييز مقامه وكذا اي اشتراط ضبط السامع منعت
صحة الرواية للمشغول عن السماع بكتابة كما ذهب اليه الاسفرايني وابراهيم
الحربي وابن عدي وذهب الى الصحة مطلقا الحافظ موسى بن هرون الحمال
ويوافقه ظاهرها عن ابي حاتم الحنظلي انه كتب عند عامر وعند عمر ابن مرزوق
في حالة السماع وما عن ابن المبارك انه كتب وهو يقرا عليه ما يكتب وقال الصغاني
من الآن فعليه ان يقول حضرت لا حدثنا ولا اخبرنا او نوم او لهو والحق ان
المدار لعدم جواز الرواية عدم الضبط للمروي واقيمت مظنته اي عدم
الضبط نحو الكتابة مقامه اذا كانت بحيث لا يمتنع معها الفهم لم يقرا حتى
يكون الواصل الى سمع الكاتب كانه صوت غفل لما اذا كانت بحيث لا يمتنع معها
الفهم فلا لحكاية الدارقطني فانه حضر في حداثته مجلس اسماعيل
الصفار فجلس ينسخ جزا كان معه واسماعيل يملي فقال له بعض الحاضرين
لا يصح سماعك وانت تنسخ فقال فهمي للاملاء خلاف فهمك ثم قال تحفظ
كم املى الشيخ من حديث الى الآن فقال الدارقطني املاء ثمانية عشر حديثا
فعدت الاحاديث فوجدت كما قال ثم قال الحديث الاول منها عن فلان ومتنه
كذا والحديث الثاني عن فلان ومتنه كذا ولم يزل يذكر الاسانيد الاحاديث
ومتونها على ترتيبها في الاملاء حتى اتى الى اخرها فتعجب الناس منه ولعل
ما تقدم عن الحنظلي وابن المبارك كان من هذا القبيل ايضا بل هو الاشبه
ولا سيما ابن المبارك ولا جرم ان قال النووي وغيره الصحيح انه ان فهم المقروء
صح والا لم يصح وقالوا لا فرق بين النسخ من السامع وبينه من المسمع
ويجري في هذا التفصيل فيما اذا تحدث الشيخ او السامع او افرط القارئ
في الاسراع او بعد عنه والظاهر انه يعفى عن اليسير نحو الكلمة والكلمتين
وقال احمد في الحرف يدغمه الشيخ فلا يفهم وهو معروف ارجو ان لا يضر روايته
عنه وفي الكلمة يستفهم من المستفهم ان كانت مجتمعا عليها فلا باس وعن
خلف ابن سالم منع ذلك وتنقسم الاجازة لمعين في معين كاجزتك او لكم
او لفلان ويصفه بما يميزه الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي
وهذا اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة وقد ذكر ابن الصلاح وغيره
انها محل الخلاف السابق الا انها مجمع على جوازها كما زعمه الباجي وغيره

اي لمعين

اي لمعين في غير معين كمروياتي ومسموعاتي قال ابن الصلاح وغيره والخلاف
في هذا اقوى واكثر والجمهور من العلماء على تجويز الرواية بها ايضا وعلى
ايجاب العمل بما روي بها بشرطه انتهى ومن المانعين لصحتها شمس الائمة
السرخسي وحكى الاتفاق عليه وقال انه بمنزلة ما لو قال الآخر شهد علي بكل
مالك تجد فيه اقراري فقد اجزت لك فان ذلك باطل وقد نقل عن بعض
ائمة التابعين ان سائلا سأله الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه
هذا يطلب مني ان اجيز له ان يكذب علي ولغير معين عام في عامين وغير معين
نحو اجزت لك آخذ الكتاب الفلاني او مروياتي للمسلمين من ادركني
ثم هذا ينقسم الى موجود كما ذكرنا والى معدوم ومنه من لو كان لفلان ومن
عشه فمثله على من قبله وقد قال بصحة الاجازة لموجود غير معين عام جماعة
من العلماء ورجحها ابن الحاجب والنووي في زيادات الروضة وعمل بها خلق
كثير لا يتم معه قول ابن الصلاح انه لا يسمع عن احد تقتدى به الرواية بها على انه
كما قال النووي الظاهر من كلام مصححها جواز الرواية بها واي فائدة لها
غير الرواية بها ومنعها بعضهم ثم قال ابن الصلاح وغيره فان كان ذلك مقيد
بوصف حاصر ونحوه فهو الى الجواز اقرب انتهى ومثله القاضي عياض
باجزت لمن هو الآن من طلبة العلم ببلد كذا او لمن قرا علي قبل هذا وقال
ما احسبهم اختلفوا في جوازه ممن يصح عنده الاجازة ولا رايت منعه لاحد لانه محصور
موصوف كقوله لاولاد فلان او اخوة فلان واما تخصيص المعدوم غير معطوف
على موجود بالاجازة كما ذكر المصنف فالخلاف فيه اقوى وقد ابطلها ابو الطيب
وابن الصباغ قال ابن الصلاح ومن تبعه هو الصحيح الذي لا ينبغي غيره
لان الاجازة في حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح
الاجازة له انتهى ولو قلنا انها اذن فلا يصح ايضا كما لا تصح الوكالة
للمعدوم واجازها للمعدوم مطلقا الخطيب ونقله عن ابي يعلى ابن الفراء
الحنبلي وابي الفضل ابن عمروس المالكي والقاضي عياض عن معظم الشيوخ
المتاخرين قال وبهذا استمر عملهم شرقا وغربا انتهى ومنهم من فرعه على جواز
الوقف على المعدوم كما هو قول الحنفية والله تعالى اعلم وهذا بخلاف
الاجازة لغير المعين المجهول في المعين كما جرت لجماعة من الناس رواية
صحيح البخاري وغيره اي وفي غير معين كما جرت لبعض الناس رواية كتاب
السنن وهو يروي عنده من السنن المعروفة بذلك فانها غير صحيحة
بخلاف اجزت لك رواية سنن فلان كابي داود فانها صحيحة كما هو ظاهر ولو
ترك لكان احسن ومنه اي قبيل الاجازة في غير المعين اجازة رواية ما سيسمعه
الشيخ وهي باطلة على الصحيح كما نص عليه عياض وابن الصلاح والنووي
لان الشيخ لا يخبر بالاجرة عنده به ويأذن له بالحديث بما لم يحدث به بعد ويبيح ما لم

نعم هل يصح له الاذن فيه لمنعه هو الصواب وفي التفاصيل اختلافات
ذكرنا معظمها ويراجع في الباقي منها الكتب المؤلفة في علم الحديث
ثم المستحب للمجاز في الرواية قوله اجازني ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا
بقوله اجازة او معيا وله او اذنا ومطلقا عن القيد بشي من ذلك للمشافهة
في نفس الاجازة وعلى هذا الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي ابو زيد وفخر
الاسلام واخوه وامام الحرمين وحكي عن ابن جريج وجماعة من المتقدمين وذكر
الوليد بن انه مذهب مالك واهل المدينة بخلاف الكتاب والرسالة لا يجوز ان
يقول اخبرني ولا حدثني مطلقا لان لا خطاب اصلا فيما ذكر قوام الدين الكاكي
وذكر قوام الدين الاتقاني انه يجوز في الكتابة والرسالة ان يقول حدثني
بالاتفاق وان كان المختار اخبرني لان الكتاب والرسالة من الغايب كالخطاب
من الحاضر وقيل يمنع حدثني لاختصاصه بسماع المتن ولم يوجب في الاجازة
والمناولة ولا يمنع من اخبرني وعلى هذا شمس الايمة السرخسي وقال ابن الصلاح
والمختار الذي عليه عمل الجمهور واياه اختار اهل التحري والورع المنع في ذلك
من الطلاق حدثنا واخبرنا ونحوهما من العبارات وتخصيص ذلك بعبارة يشعر
به بان يقيد هذه العبارات كما تقدم والوجه في الكل اعتماد عرف تلك
الطايفة فيؤدي على ما هو عرفها في ذلك على وجه سالم من التدليس وخلاف
ما في نفس الامر والاكتفا الطاري في هذه الاعصار بكون الشيخ مستورا
اي كونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق وما يخرم المروة ووجود
سماعه مثبتا بخط ثقة غير متهم وبروايته من اصل موافق شيخه
كما ذكر ابن الصلاح وسبق الى الاشارة اليه البيهقي ليس بخلاف لما تقدم
من اشتراط العدالة وغيرها في الراوي لانه اي الاكتفا المذكور لحفظ
السلسلة اي ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا عن الانقطاع وتبقى
هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى محمد صلى الله
عليه وسلم وكذا اي ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها لايجاب العمل على
المجتهد والعزيمة في الحفظ حفظه على ظهر من غير واسطة الخط ثم دوامه
الى وقت الاداء لان المقصود بالسماع العمل بالمسموع وتبليغه الى غيره وهما
لا بد لهما من الحفظ قال شمس الايمة السرخسي وغيره وهذا كان مذهب
ابي حنيفة في الاخبار والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس ويشهد له ما اسند الحافظ المزي
في تهذيب الكمال الى يحيى ابن معين انه قال كان ابو حنيفة ثقة
لا يحدث الا بما حفظ ولا يحدث بما لا يحفظه والرخصة في الحفظ تذكره اي
الراوي المروي بعد انقطاعه اي الحفظ عند نظره الكتابة سوا كانت
خطه اي وخط غيره معروف او مجهول لان المقصود به ذكر الواقعة وهو

حاصل

حاصل بخط المجهول ايضا فيصير كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء
فيكون حجة ويحل له روايته لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع فيه
عفو لعدم امكان الاحتراز عنه لان الانسان جبل عليه والا كان دوام الحفظ لرسول
الله صلى الله عليه وسلم لقوله نور قلبه وان كان مقتصرا ايضا لقوله تعالى
سنقريك فلا تنسى الا ما شا الله وسمى السرخسي هذا عزيمة شبيهة بالرخصة فان لم
يتذكره الراوي المروي بنظر المكتوب بعد علمه انه خطه او خط الثقة وهو
في يده بحيث لا يصل يد غيره اليه او مختوما بخاتمه او في يد امين على هذه الصفة
حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة بذلك ووجبا اي الرواية والعمل به
عندهما والاكثر وعلى هذا الخلاف روية الشاهد خطه بشهادة في الصك
اي كتاب الشهادة والقاضي خطه او خط نايبه بقضايه بشي في السجل الذي
في ديوانه ولم يتذكر كل منهما ذلك فروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي
حنيفة لا يحل له ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر ما تضمنه المكتوب لان النظر
في الكتابة لمعرفة القلب كالنظر في المراة للروية بالعين والنظر في المراة اذا لم
يفيد تذكره يكون هدرا وهذا لان الرواية والشهادة والقضا لا يكون
الا بعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما الا بالتخمين فيصير الحفظ
لا يستفيدون علما من غير التذكر وعن ابي يوسف في رواية بشر عنه الجواز في
الرواية اي جواز العمل بمجرد الخط في رواية الحديث الا اذا كان خطا معروفا
لا يخاف تغييره عادة بان يكون بيده او بيد امين لان التبديل فيه غير متعارف
لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع لاحد ودوام الحفظ والتذكر متعذر
فلو اشترطنا التذكر لصحتها ادى الى تعطيل السنن والسجل اذا كان في
يده اي جواز عمل القاضي بمجرد خطه او خطه معروف مقيد قضاوه بقضيته في
مكتوب محفوظ بيده بحيث لا تصل اليه يد غيره او يكون مختوما بخاتمه او بيد
امينه الموثوق به كذلك لان حفظ القاضي جميع جزيات الوقايع ذكرا متعذر
غالبا لكثرة اشتغاله بامور المسلمين فلو لم يجز اعتماده على الخط عند
النسيان ادى الى تعطل اكثر الاحكام والحرج وهو منتف ولهذا كان من ادب القضا
كتابة القاضي الوقايع وايداعها قمطره وختمه بخاتمه ولو لم يجز له الرجوع
اليها عند النسيان لم يكن للكتابة والحفظ فايدة وانما شرط ان يكون بيده او بيد
امينه للامن عن التزوير فيه بخلاف ما اذا لم يكن بيد احدهما فان التزوير متطرق
اليه لما يبتنى عليه من الخصومات لا الصك اي ولا يجوز عند عمل الشاهد بمجرد
الخط اذا لم يكن بيده لان مبنى الشهادة على اليقين بالمشهود به والصك اذا
كان بيد الخصم لا يحصل الامن فيه التغيير والتبديل بخلاف ما اذا كان بيده
للامن عن ذلك كالسجل بيد القاضي وعن محمد في رواية ابن القاسم عنه يجوز
العمل للمذكورين بمجرد الخط اذا تيقنوا انه خطهم في الكل اي في الرواية والشهادة

والقضا ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا على الناس لان جريان التغيير
فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط والخط يشبه الخط على وجه يخفى
التمييز بينهما او النادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير لان له اثرا يمكن
الوقوف عليه فاذا لم يظهر جاز الاعتماد على الخط وقد تعرض المصنف
لدليلها مع الاكثر في المسئلة الاولى بقوله لنا عمل الصحابه بكتابه صلى الله
عليه وسلم بلا رواية ما فيه للعاملين بل لمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى
الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن حزم كما يفيد ما قدمناه في مسئلة العمل بخبر
العدل واجب فجاز مثله لغيرهم وهو اي علمهم بكتابه بمجرد معرفة الخط
شاهد لما تقدم من قبول كتابة الشيخ الى الراوي بالتحديث عنه بلا اشتراط
بينه على ذلك وهذا اي العمل بمقتضى المكتوب بمجرد معرفة الخط اولى من عمل
الراوي بكتاب الشيخ اليه بلا بينه لان احتمال التزوير فيه بعيد وما قيل
النسيان غالب فلو لزم التذكر بطل كثير من الادلة الشرعيه كما اشرنا اليه
بدءا على ما قالوه غير مستلزم لمحل النزاع وانما يستلزمه اي محل النزاع
عدم علية التذكر عند معرفة الحفظ وهو اي عدم التذكر غالبا عند معرفة
الحفظ ممنوع والعزيمة في الاداء ان يكون باللفظ نفسه والرخصه ان
يكون المؤدي معناه بلا نقص او زيادة للعالم باللغه وبمواقع الالفاظ
من المعاني الدالة عليها ومقتضيات الاحوال لها عند الجمهور من الصحابه
ومن بعدهم منهم الائمة الاربعة وفخر الاسلام وصاحب الميزان واتباعهما
الا في نحو المشترك من الخفي والمشكل ولا في المجمل والمتشابه فانه لا يجوز فيه
اصلا وبخلاف العام والحقيقة المحتملة للخصوص والمجاز فانه يجوز للغوي
الفقيه لا للغوي فقط اما المحكم اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا
يحتمل وجوها متعدده على ما صرح به فخر الاسلام الا ما لا يحتمل النسخ على
ما هو المصطلح في اقسام الكتاب منها اي العام والحقيقة فيكفي اللغه اي
معرفتها فيه واختلف مجيز والحنفيه اي الروايه بالمعنى في الجوامع اي جوامع
الكلم ففي الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت بجوامع الكلم
ان الله عز وجل يجمع الامور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله في الامر
الواحد والامرين ونحو ذلك وقال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع للمعاني
يقول الكلمة القليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى وتتضمن انواعا من الكلام
قالوا كالخراج بالضمان وهو حديث حسن تقدم معناه وانه رواه
احمد واصحاب السنن والعجماء جبار متفق عليه قال ابو داود العجماء المنفلتة
التي لا يكون معها احد وقال ابن ماجه الجبار الهدر الذي لا يغرم وقال بعضهم
يجوز للعالم بطرق الاجتهاد اذا كانت الجوامع ظاهرة المعنى وذهب فخر
الاسلام والسرخسي الى المنع لاحاطة الجوامع بمعان قد تقصر عنها عقول ذوي

الالباب

الالباب وكل واحد مكلف بما في وسعه فالرازي منهم اي الحنفيه وابن سيرين
وثعلب في جماعة على المنع مطلقا اي سواء كان من المحكم او لا كذا ذكر غير واحد
وفيه بالنسبة الى الرازي نظر فان لفظه في اصول الفقه له قد حكينا عن الشعبي
والحسن انهما كانا يحدثان بالمعاني وكان غيرهما منهم ابن سيرين يحدث باللفظ
والاحوط عندنا اداء اللفظ وسياقه على وجهه دون الاقتصار على المعنى سوا
كان اللفظ مما يحتمل التاويل او لا يحتمل الا ان يكون الراوي مثل الحسن والشعبي
في اتقانهما للمعاني والعبارات الى معناها فقهاء فاضلة عنها ولا نقص ولهذا
عندنا انما كانا يفعلانه في اللفظ الذي لا يحتمل التاويل ويكون للمعنى
عبارات مختلفة فيعبران تارة بعبارة وتارة بغيرها فاما ما لا يحتمل التاويل من الالفاظ
فانا لا نظن بهما انهما كانا يغيرانه الى لفظ غيره مع احتماله لمعنى غير معنى
لفظ الاصل واكثر فساد اخبار الاحاديث وتناقضها واستحالتها من هذا الوجه
وذلك لانه قد كان منهم من يسمع اللفظ المحتمل للمعاني فيعبر بلفظ غيره ولا
يحتمل الا معنى واحدا على انه هو المعنى عنده فيفسد انتهى لنا فيما عليه
الجمهور العلم بنقلهم اي الصحابه احاديث بالفاظ مختلفة في وقائع متحدة
كما يحاط بها علما والنفي السنة ولا منكر لو وقع ذلك منهم واما عن ابن
مسعود وغيره قال عليه السلام كذا او نحوه او قريبا منه فعن عمرو بن ميمون
قال كنت لا يفوتني عشية خميس الا اتي فيها عبد الله ابن مسعود رضي الله
عنه فما سمعته يقول لشيء قط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانت
ذات عشية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغرورقت عيناه
وانتفخت اوداجه ثم قال او مثله او نحوه او شبيه به قال فانا رايته
وازراره محلولة موقوف صحيح اخرجه احمد وابن ماجه وغيرهما وعن ابي
الدرداء رضي الله انه كان اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
نحوه او شبهه اخرجه الدارمي وهو موقوف منقطع رجاله ثقات واخرجه
الخطيب من وجه اخر موصولا والطبراني عن ابي ادريس الخولاني قال رايت
ابا الدرداء اذا فرغ من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا
او نحوه او شكله ورجاله ثقات وعن ابن سيرين كان انس اذا حدث عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ففرغ قال او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
صحيح اخرجه ابن ماجه فلا منكر على قائليه فكان المجموع من قولهم وعدم
انكار غيرهم اجماعا على جواز الروايه بالمعنى وبعثه اي رسول الله صلى الله عليه
وسلم الرسل الي النواحي بتبليغ الشرايع بلا الزام لفظ مخصوص بل كان يطلق
لهم ان يبلغوا المبعوث اليهم بلغتهم كما هو ظاهر من سياقاتها وما روى الخطيب
في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية عن يعقوب ابن عبد الله ابن سليمان
الليثي عن ابيه عن جده اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا بابينا

وامرهم تنا انا نسمع منك الحديث ولا نقدر علي تاديته كما سمعناه منك قال صلي الله
عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما او تحرموا حلالا واصبتم المعني فلا باس واخرجه
الطبراني في الكبير وقال الحافظ العراقي رواه ابن منده من حديث عبد الله
ابن سليمان ابن اكيمه الليثي قال قلت يارسول الله الحديث وزاد في اخره
فذكرذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا وتعقبه شيخنا الحافظ برهان الدين
الحلبي بان عبد الله ليس له صحبة بل هو تابعي علي الصحيح كما يفيده تجريد
الذهبي والصحبة لسليمان فيكون مرسلا انتهي وسيعلم ان الارسال غير ضائر
في الاسناد من الثقة بل تبين منه زيادة منقوله واما الاستدلال للجمهور بتفسير
اي باجماع علي جواز تفسير الحديث بالعجميه فانه اذا جاز تفسيره بها فلان يجوز
بالعربية اولي لان التفاوت بين العربيه وترجمتها بها اقل مما بينها وبين العجميه
فمع الفارق اي قياس معه اذ لولاه اي تفسير بالعجميه امتنع معرفة الاحكام
للعجم الغير لان العجمي لا يفهم العربي الا بالتفسير فكان فيه ضرورة ولا ضرورة في
النقل بالمعني ولهذا يجوز تفسير القران بجميع الالسن ولا يجوز نقله
بالمعني بالاتفاق وايضا من الادلة علي تجويزه العلم بان المقصود المعني
لان الحكم ثابت به لا اللفظ من حيث هو لانه غير معجز ولا يتعلق به شي من الاحكام
وهو اي المعني حاصل ولا يضر اختلاف اللفظ واما استثناء فخر الاسلام السابق
لانه اي نقل بالمعني للمشترك والمشكل والخفي تاويله اي الراوي لهذه
الاقسام وليس تاويله حجة علي غيره كقياسه ليس حجة علي غيره بخلاف المحكم
فانه يكون للامن عن الغلط والمحتمل للخصوص محمول علي سماعه المخصص كعمله
اي الراوي في المفسر بخلاف روايته حيث حمل عليه بخلاف روايته علي الناسخ
اي سماعه الناسخ المروي ويشكل استثناء فخر الاسلام ترجيح تقليده اي الصحابي
فانه ياتي فيه الدليل المذكور لاستثنائه فان اجيب بانه انما ترجح تقليده بحمله
اي تقليده علي السماع فالجواب انه اي حمله علي السماع ثابت له مع امكان قياسه
اي ان يكون قاله قياسا واجتهادا فكذا في نحو المشترك من الخفي والمشكل اذا
حمله علي بعض وجوهه وتقدم ترجيح اجتهاده اذا كان بما هناك مما شاهده
من الامور الموجبة لعلمه بان المراد ما ذكر فان قيل ترجيح اجتهاد الصحابي
علي اجتهاد غيره باطل لقوله صلي الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها
فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الي من هو افقه
منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم فالجواب المنع والي من
هو افقه منه قليله برب فكان الظاهر بعد الاشتراك بين الصحابه وغيرهم
في الفقه افقهيتهم الا قليلا فيحمل حالهم علي الغالب والتحقيق لا يترك
اجتهاده لاجتهاد الافقه وفي الصحابه لقرب سماع العلة او نحو من مشاهدة
ما يفيدها اي العلة وعلي هذا التوجيه يجب اي النقل بالمعني في المجمل

ولا

ولا ينافي هذا قولهم اي الحنفيه ولا يتصور النقل بالمعني في المجمل والمتشابه
لانهم انما نفوه لما ذكر من قولهم لانه لا يوقف علي معناه فان المجمل لا يستفاد
المراد منه الا ببيان سمعي والمتشابه لا ينال معناه من الدنيا اصلا والمصنف يقول
بذلك لكنه يقول اذا رواه بالمعني انه المراد صحيح حملا علي السماع فانا اذا علمنا
بتركه للحديث الذي رواه من المفسر حكمنا بانه علم انه منسوخ اذ كان يحرم عليه
ترك العمل بالحديث فكذلك اذا روي المجمل بمعني معين علي انه المراد منه حكمنا بانه
سمع تفسيره اذ كان لا يحل ان يعينه برايه فالحاصل ان الاقسام خمسة المفسر الذي
لا يحتمل الا معني واحدا فيجوز نقله بالمعني اتفاقا بعد علمه بالفقه والحقيقه
والعام المحتملان للمجاز والتخصيص فيجوز مع الفقيه فلو انسد باب التخصيص
كقوله سبحانه والله بكل شي عليم والمجاز بما يوجبه رجع الجواب الي الاكتفا
بعلم اللغه فقط لصيرورته محكما لا يحتمل الا وجها واحدا والمشترك والمشكل
والخفي ولا يجوز بالمعني اصلا عندهم لان المراد لا يعرف الا بتاويل وتاويله
لا يكون حجة علي غيره كقياسه وحكم المصنف بجواز ذلك لانه دائر بين كونه
تاويله او مسموعه وكل منهما من الصحابي مقدم علي غيره ومجمل ومتشابه فقالوا
لا يتصور نقله بالمعني لانه فرع معرفة المعني ولا يكون فيهما والمصنف
يقول كذلك ولكن يقول اذا عين معني انه المراد حكمنا بانه سمعه علي وزان
ان حكمنا في انه سمع الناسخ حكما ودليلا هو من جواز مع الكلام فاختلف
المشايخ فيه كذا افاد المصنف رحمه الله قالوا اي المانعون قال صلي الله عليه
وسلم نضر الله امرا سمع منا شيا فبلغه كما سمعه فيدل علي وجوب نقله
بلفظه لان اداءه كما سمعه انما كان يكون اذا كان بلفظه كما يشهد به ما في رواية
عند الدارقطني والطبراني في مسند الشاميين نضر الله من سمع قولي ثم لم
يزد فيه قلنا قوله نضر الله امرا حث علي الاولي في نقله وهو نقله بصورته
كان دعا ان يجعل الله وجهه نضرا اي يحسنه ويزينه وان يك خبرا عن انه
من نضرة النعم قال تعالي ولقاهم نضرة وسرورا كما ذكرها الراميهرمزي وقال
بتخفيف الضاد والمحدثون يثقلونها وفي الغريبين رواه الاصمعي بالتشديد
وابو عبيد بالتخفيف وقال الحسن ابن محمد ابن موسي الموجود ليس هذا
من الحسن في الوجه انما معناه حسن وجهه في خلقه اي جاهه وقدره وتعالي
ما اسند شيخنا الحافظ الي بشر ابن الحارث سمعت الفضيل ابن عياض ما احد
يطلب الحديث الا وفي وجهه نضرة لهذا الحديث فاين منع خلافه اي
خلاف الاولي وهو النقل بالمعني فان قيل هو المانع من خلافه قوله
فرب حامل فقه اي من هو افقه منه افاد انه اي الراوي يقصر لفظه
عن استيعاب اداء ما اشتمل عليه اللفظ النبوي من الاحكام فتنتفي احكام
يستنبطها الفقيه بواسطة نقله بالمعني قلنا غايته اي قصر لفظ عن

استيعاب ذلك نقل بعض الخبر بعد كونه حكما تاما وهو جائز كما تقدم
وقد يفرق بين هذا وبين حذف الخبر الذي لا تعلق له بالباقي تعلقا
بغير المعنى بان لا بد للحاذف من نقل الباقي عمن كيلا ينتفي الاحكام المستفاد
منه بخلاف من قصر لفظه عنها فانها اي الاحكام التي ليست بمستفادة منه
تنتفي لعدم مفيدها بل الجواب الجواز لمن لا يخل بشي من مقاصده لفقهه
قالوا اي المانعون ايضا النقل بالمعنى يؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث
بتكرار النقل كذلك اي بالمعنى فانه ينقطع باختلاف العلما في معاني الالفاظ
وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه الاخر عليه فاذا قدر النقل بالمعنى
مرتين وثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل
المقصود اجيب بان تقييد الجواز للنقل بالمعنى حال كونه بتقدير عدمه اي
الاخلال بالمقصود كما هو محل النزاع ينفيه اي اداء النقل بالمعنى لانه خلاف
الغرض وقد انتفى بما تضمنته هذه الجملة قول الماوردي يجوز ان نسي اللفظ
لا ان كان عالما وما عليه الخطيب البغدادي من تقييد الجواز بلفظ مرادف
مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله والله تعالى اعلم مسألة المرسل قول
الامام من ائمة النقل اي من له اهلية الجرح والتعديل الثقة وقال عليه
السلام كذا مع حذف من السند وتقييده اي القائل بالتابعي او الكبير
منهم اي التابعين كعبيد الله ابن عدي ابن الخيار وقيس ابن ابي حازم وسعيد
ابن المسيب اصطلاح للمحدثين وسمي الاول بالمشهور وعزي الثاني الى بعضهم فدخل
في التعريف الاول المنقطع بالاصطلاح المشهور للمحدثين وهو ما سقط من روايه
قبل الصحابي راو او اثنان فصاعدا من موضع واحد والمعضل باصطلاحهم
المشهور وهو ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا من موضع واحد ولتسميته
قول التابعي منقطعا كما هو صنيع الحافظ البردعي ولعله المراد بحكاية الخطيب
عن بعض اهل العلم بالحديث ان المنقطع ما روي التابعي او دونه موقوفا
عليه من قوله او فعله خلاف الاصطلاح المشهور فيه اي المنقطع فلا جرم
ان قال ابن الصلاح وهذا غريب وحكى ابن عبد البر ان قوما يسمون قول
التابعي الذي بقي من الصحابة واحدا او اثنين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
منقطعا لا مرسلا لان اكثر رواياتهم من التابعين وهو اي قول التابعي الموقوف
عليه هو المقطوع كما ذكره الخطيب وغيره على ان ابن الصلاح قال وجدت التعبير
بالمقطوع عن المنقطع غير الموصول في كلام الشافعي والطبراني وغيرهما وقال
الحافظ العراقي ووجدته ايضا في كلام الحميدي والدارقطني فان كان المرسل
صحابيا فحكي الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول ابو اسحق الاسفرايني
لا يحتج به وما عن الشافعي من نفيه اي قبوله ان علم ارساله اي الصحابي
عن غيره كما نقله عنه في المعتمد ايضا ولعدم الاعتداد بهذا ايضا فان قلت

في اصول

في اصول فخر الاسلام بعد حكايته الاجماع على قبول مرسل الصحابي وتفسير ذلك
ان الصحابي من كان ممن القينا قلة صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة
فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك مقبولا
منه وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته يحمل حديثه الا على سماعه
بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره انتهى وهذا موافق لما عن الشافعي
قلت لا فانه استثنى من حمل حديثه على سماعه بنفسه كما صرح به الشارحون
فالمعنى ارسال الصحابي محمول على سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا اذا صرح بالرواية عن غيره من الصحابة فح لا يحمل على سماعه بنفسه لان
الصريح يفوق الدلالة او كان المرسل غيره اي غير صحابي فالاكثر منهم الائمة
الثلاثة اطلاق القبول والظاهرية واكثر اهل الحديث من عهد ان فيه
اطلاق المنع وان فيه فلو كان عنده باسناد وارسال مع اختلاف الشيوخ
من المرسلين لا غيره او قول صحابي او اكثر العلما او عرف المرسل انه لا يرسل
الا عن ثقة قبل والا اذا لم يكن احد هذه الامور الخمس لا يقبل قيل وقيل
اي ان فيه قبوله مع كونه معضدا بما ذكرنا اي ايضا بكونه اي المرسل
من كبار التابعين واذا اشرك احد من الحفاظ في حديثه لم يخالفه ولو خالف
الحفاظ فبالنقص اي يكون حديثه انقص ذكره الحافظ العراقي عن الشافعي
وابن ابان يتقبل في القرون الثلاثة وفيما بعدها اذا كان المرسل
من ائمة النقل وروي الحافظ مرسله كما رواه مسنده والحق اشتراط كونه
من ائمة النقل مطلقا اي عند الكل على وزان ما تقدم للمصنف في مسألة
بيان الجرح والتعديل لعل هو شرط حيث شرط العلم على مذهب الكل لنا
جزم العدل بنسبة المتن اليه عليه السلام بقوله قال يستلزم اعتقاد
ثقة المسقط لتوقفه عليه والا كان تلبيسا قادحا فيه والفرض انتفاؤه وكونه
وكذا من ائمة الشان قوي الظهور في المطابقة والا لو لم يعتقد ثقة
المسقط لم يكن المرسل مدلولا لو نطابق لم يكن اماما فلا ستثنا باعتبار
وكذا اي استلزام جزم العدل بذلك اعتقاد ثقة المسقط حتى نسب
النخعي الاسناد الى عبد الله اي لما قال الاعمش لابراهيم النخعي اذا رويت
لي حديثا عن عبد الله ابن مسعود فاسنده لي قال اذا قلت حدثني فلان
عن عبد الله فهو الذي رواه فاذا قلت قال عبد الله فغير واحد اي
فقد رواه غير واحد وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين
سمعته او اكثر فافادوا ان ارسالهم عند اليقين او قريب منه اي اليقين بالمروي
فكان المرسل اقوى من المسند لظهور ان العدل لم يسقط الا من جزم بعدالته
بخلاف من ذكره لظهور احالة الامر فيه على غيره غالبا وهو اي كونه اقوى

يقتضي الدليل كما ذكرنا انفا فان قيل تحقق من الائمة كسفيان الثوري
وبقية تدليس التسوية كما سلف وهو اي ارسال من تحقق فيه هذا التدليس
يدل بكم المذكور كما هو ظاهر فيلزم ان تقبلوه قلنا نلتزمه اي شمول الدليل
له ونقول بحجيته حملا على انه لم يرسل الا عن ثقة بخلاف المرسل فانه يجب
الحكم فيه بان المحذوف ليس مجمعا على ضعفه بل ثقته او من يعتقد الامام الحاذف
ثقته واستدل للمختار اشتهار ارسال الائمة كالشعبي والحسن والنخعي
وابن المسيب وغيرهم واشتهر قبوله اي ارسال لهم بلا نكير فكان قبوله
اجماعا بالاتفاق لو كان قبوله اجماعا لم يجز خلافه لكونه خرقا للاجماع
واللازم منتف اتفاقا لانا نقول لا نم ذلك لان ذلك اي عدم جواز خلافه
انما هو في الاجماع القطعي والاجماع هنا ظني لكنه ينتقض الاجماع بقول ابن
سيرين لا ناخذ بمراسيل الحسن وابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذ
الحديث وهو اي عدم مبالاتهما عمن اخذ الحديث وان لم يستلزم ارسالهما عن غير
ثقة اذ اللازم لدليل القائل للمرسل ان الامام العدل لا يرسل الا عن ثقة
ولا يستلزم انه لا يرسل الا عن ثقة ان لا ياخذ الا عنه اي عن ثقة ناف للاجماع
لانه لا اجماع مع مخالفة ابن سيرين فهو اي نقل الاجماع على قبوله خطا على هذا
او ان كان منع ابن سيرين من مراسيلهما انه خطا ايضا لانه علل بما لا يصلح مانعا وكيف
والعدل الثقة وان اخذ عن غير ثقة فهو ثقة بتبيينه اذا روى عنه ولا يرسل
فيسقطه لانه غش في الدين ذكره المصنف واحتج الاكثر لقبوله بهذا الاجماع
وهو متعقب بقول ابن سيرين المذكور وبتقدير تمامه اي الاجماع لا يعدوهم
اي الاكثرين تعميما في ائمة النقل وغيرهم فان المذكورين من ائمة النقل فلم يجب
في غيرهم وبان رواية الثقة اي العدل عن الساقط توثيق لمن اسقطه
لان الظاهر من حاله ذلك فيقبل كما لو صرح بالتعديل ودفع هذا بان ظهور
مطابقته ظن الجاهل ثقة الساقط منتف يعني كون رواية العدل توثيقا
لمن روى عنه لا يستلزم المطابقة في نفس الامر فانه لو كان عدلا غير امام وهو المراد
بقوله ظن الجاهل بنقال الساقط لا يوجب ظهور ثقته ولا يثبت بتوثيقه
ثقة ولعدل التفصيل في المرسل بين كونه عدلا اماما فيقبل والا فلا مراد الاكثر
من الاطلاق لقبول المرسل بان يريد قبوله بتقييد امامة المرسل وعدالته
بشهادة اقتصار دليلهم للقبول على الائمة اي على ذكر ارسالهم والا لو لم يكن
المراد هذا فبعيد قولهم توثيق من لا يعول على علمه ومثله اي هذا الصنيع
من ارادة المقيد من اللفظ المطلق بما يعرف من استدلالهم وفي اثناء كلامهم من
اوائل الائمة كثير فلا يكون قول الاكثر مذهبا غير المفصل النافون لقبوله
قالوا اولا الارسال يستلزم جهالة الراوي للاصل عينا وصفة فيلزم من
قبول المرسل القبول مع الشك في عدالة الراوي اذ لو سئل عنه هل هو عدل

اجازان يقول لا كما يجوز ان يقول نعم واللازم منتف بالاتفاق قلنا ذلك اي
هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو في غير ائمة الشان واما الائمة
فالظاهر انهم لا يرسلون الا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه ونحن انما قلنا بقبول
مراسيلهم لا غير قالوا ثانيا لو جاز العمل بالمرسل فلا فائدة للاسناد واللازم
باطل لانه حينئذ يكون اتفاقهم على ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة قلنا
الملازمة ممنوعة فان الفوائد في ذكره غير منحصر في جواز العمل به بل يلزم
الاسناد في غير الائمة ليقبل المروي فان مرسل غيرهم لا يقبل فيكون الفائدة
في ذكره بالنسبة الى غير قبوله وفي الائمة افادة مرتبته اي الراوي المنقول
عنه فيما عساه يترجح به على غيره للترجيح عند التعارض ورفع الخلاف
في قبول المرسل ورده لانه لا خلاف في قبول المسند وفحص المجتهد بنفسه عن
حال الراوي ان لم يكن المرسل مشهورا بالامامة والعدالة لينال المجتهد ثوابه
اي الاجتهاد وليقوى ظنه بصحة المروي فان الظن الحاصل بفحصه اقوى من
الحاصل بفحص غيره قالوا ثالثا لو تم القول بالعمل بالمرسل من السلف قبل
المرسل في عصرنا ايضا لتحقق العلة الموجبة للقبول من السلف في عدل كل عصر
قلنا يلتزمه اي قبول المرسل في كل عصر اذا كان المرسل من العدول وائمة
الشان ويمنعه اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة فلا ملازمة قال الشافعي ان لم
يكن الظن حاصلا بالمرسل دونه اي العاضد المذكور بما ذكرنا من الدليل
لقبوله من ائمة الشان وقد سوّغ الشافعي في جعله من جملة شروط قبوله ان
ياتي ايضا مرسلا من وجه اخر ومسندا فقيل ضم غير المسند الى غير المسند
ضم غير مقبول الى مثله اي غير مقبول فلا يفيد لان المانع من قبوله
عند الانفراد انما هو الى غير المحتجة الجهالة بعدالة الراوي الاصل
وهو قائم عند الاجتماع ايضا وفي المسند اي وفي ضم المسند اليه العمل
به اي بالمسند حينئذ اي حين ضم الى المرسل فلا يكون قبوله قبولا للمرسل ودفع
الاول اي عدم افادة ضم المرسل الى المرسل بان الظن قد يحصل عنده اي ضم
المرسل الى المرسل كما يقوى الظن به اي بضم المرسل الى المرسل لو كان الظن
حاصلا قبله اي قبل ضمه اليه لانه يجوز ان يحدث عن المجموع ما لم يكن عند الانفراد
وقد منا نحوه في تعدد طرق الضعيف بغير الفسق مع العدالة قيل والثاني
اي كون العمل بالمسند اذا ضم الى المرسل وارد وقائله ابن الحاجب ومنع وحين
يقال والجواب بان المسند يبين صحة اسناد الارسال فيحكم له اي للمرسل
مع ارساله بالصحة ذكره ابن الصلاح ودفع هذا الجواب ودفع الشيخ سراج
الدين الهندي بانه انما يلزمه تبين صحة الاسناد الذي فيه الارسال بالمسند
لو كان الاسناد في كليهما واحدا ليكون المذكور اظهارا للساقط ولم يقتصر
الشافعي اي كون اعتضاد المرسل بالمسند موجبا لقبول المرسل عليه اي كون

للاسناد في كلها واحدا بل الطلق فكما يتناول هذا يتناول ما اذا تعدد اسنادها
ومعلوم انه لا يلزم من صحة الحديث اسنادا صحته باسناد اخر واجيب ايضا بانه
يحمل على المرسل ان لم يثبت عدالة رواة المسند او بلا التفات اي تعديلهم
اي رواة المسند بخلاف لو كان العمل به اي بالمسند ابتدا فانه انما يعمل
به بعد ثبوت عدالة رواته واعلم ان عبارة الشافعي لم تدل على اشتراط
عدالتهم اي رواة المسند وهي اي عبارته قوله والمنقطع مختلف فمن شاهد
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من التابعين فحدث حديثا منقطعا
عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر عليه بامور منها ان ينظر الى ما ارسل
من الحديث فان شركه الحفاظ المامون فاسندوه بمثل معنى ما روى كانت هذه
دلالة على صحة من قبل وحفظه وهذه الصفة في المخرجين لا يوجب عبارته
ثبوتها في سندهم قال المصنف اي شركة الحفاظ المامون صفته لا تعلمسند
المنفرد العاضد لان الضمير في شركه للمرسل وليس جميع رجال المسند ارسلوا
او وصلوا بل انما يتيسر كل منهما للمبتدي بذكر الحديث فاسناده فهو الذي ان ذكر
جميع الرجال فقد وصله وان حذف بعضهم ارسله فلزم كون الصفة المذكورة
انما هي للمخرجين كان المرسل هو مخرج الحديث فبقي ساكتا عن رجال السند
غير حكم عليهم بتوثيق او ضعف وكان الايراد على العمل به اذا اتى مسندا ايضا
بناء على اشتراط الصحة اي صحة السند في المسند والجواب اي حين يشترط
في سند المسند الصحة صيرورتها اي المسند والمرسل دليلين وقد يفيد ما في
المعارضة بان يرجح بها عند معارضة دليل واحد هذا واما قول الشافعي
في مختصر المزني وارسال سعيد ابن المسيب عندي حسن فمن معناه قولان
لاصحابه احدهما ان مراسيله حجة لانها والترجيح بالمرسل الخطيب الصحيح
من القولين عندنا الثاني لان في مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال من وجه
يصح وتجعل ان فيه في المراسيل كبار التابعين من رتبه كما استحسن مرسل
سعيد واعلم ان المحققين وهو امام الحرمين من ادرج عن رجل في حكمه
اي المرسل من المقبول عند قابل المرسل وهو ظاهر صنع ابي داود في كتاب
المراسيل وليس اي من روى عنه من حيث انه فان تصريحه اي الراوي به اي من
روى عنه حال كونه مجهول ليس كتركه اي من روى عنه من حيث انه يستلزم
توثيقه اي من روى عنه والذي عليه ابن القطان وغيره انه منقطع
اي في حكم المنقطع عند المحدثين ورايت بخط شيخنا الحافظ رحمه الله ان الذي
تقتضيه النظر ان القابل ان كان تابعيا كبيرا احتمل الارسال او صغيرا احمل على الانقطاع
نظرا الى ان غالب حالها تختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم اما لو عن رجل عن عمر او عن رجل من فلان فلا شك في انقطاعه
انتهى والاول انه متصل في اسناده مجهول كما في كلام غير واحد من اهل

الحديث

الحديث وحكاه الرشيد العطار عن الاكثرين على ما ذكر الحافظ العراقي نعم
يلزم حكم المرسل من باب اولى كون قول القايل من الثقة تعديلا فيكون حدثني
الثقة تعديلا فوق الارسال عند من يقبله بخلافه اي قول القايل عن
الثقة عند من جرحه اي المرسل فانه لا يقبله الا ان عرفت عادته اي القايل عن
الثقة فيه اي عن قوله هذا وفقه اي ان يكون ثقة بن نفس الامر فانه ح
يقبل من يرسل كمالك الثقة عبد الله ابن وهب وقيل الزهري ذكره عبد
البر واستقرى مثله اي اطلاق الثقة على من يكون ثقة ونفس الامر للشافعي
فذكر ابو الحسن الابري السجستاني في كتاب فضايل الشافعي سمعت بعض
اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي كتبه اخبرنا الثقة عن ابن ابي ذيب
فذيك وعن الليث بن سعيد بن حسان وعن الوليد بن كثير فابو اسامة وعن الاوزاعي
فعمرو ابن ابي سلمة وعن ابن جريج فمسلم بن خالد وعن صالح مولى التومة فابراهيم
ابن يحيى قال المص ولا يخفى ان رده اي ما يقول القايل فيه عن الثقة
اذا لم يعرف ان عادته فيه الثقة في نفس الامر يليق بشارطي البيان في التعديل
لا الجمهور القايلين بان بيانه ليس بشرط في حق العالم بالجرح والتعديل فانه
تعديل عار عن بيان السبب والله سبحانه اعلم مسئلة اذا كذب الاصل اي الشيخ
الفرع اي الراوي عنه جازما بالنفي فقال ما رويت هذا الحديث لك او كذبت
على سقط ذلك الحديث اي لم يعمل به للعلم بكذب احدهما ولا بعينه
له وهو قادح في قبول الحديث وهذا التعليل يسقط اختيار السمعاني
ثم السبكي عدم سقوطه لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع وقد
نقل الاجماع بعدم اعتباره اي ذلك الحديث نقل الشيخ سراج الدين الهندي
والشيخ قوام الدين الكاكي لكن فيه نظر فان السرخسي وفخر الاسلام وصاحب
التقويم حكوا في انكار الراوي روايته مطلقا اختلاف السلف وهما اي
الاصل والفرع على عدالتهما ان لا يبطل الثابت اي المسلمة عدالتهما المفروضة
بالشك في زوالها وان شك فلم يحكم بالنفي بل قال لا اعرف اني رويت
هذا الحديث لك او لا اذكره فالاكثر من العلماء منهم مالك والشافعي واحمد
في اصح الروايتين ان الحديث حجة اي يعمل به ونسب لمحمد خلافا لابي يوسف
تخريجا من اختلافهما في قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكره اي البينة
اي ابو يوسف فلا ينفذ حكمه وقبلها محمد فينفذ حكمه ونسبه بعضهم العمل
لابي يوسف غلط فان المسطور في الكتب المذهبية المعتبرة هو الاول ولم يذكر
فيها اي مسئلة القاضي المنكر لحكمه قولا لابي حنيفة فضمه مع ابي يوسف
يحتاج الى تثبت وعلى المنع الكرخي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام واحمد
في رواية القايل للرواية مع انكار الاصل قال الفرع عند جازم بالرواية
عن الاصل غير مكذوب لا الفرض ان الاصل غير مكذب به في قبل الوجود

المتيقن الى الم عن معارضة المانع كموت الاصل وجنونه اذ نسيانه لا يزيد
عليها بل دونها قطعا وفيها تتبدل روايته بالاجماع فكذا فيه ويفرق بينهما
وبينه بان حجيته اي الحديث بالاتصال به صلى الله عليه وسلم وسبق معرفة
المروي عنه له اي المروي ينتفي الاتصال وهو اي انتفا الاتصال منتف في
الموت والجنون والاستدلال بان سهيلا بعد اذ قيل له حدث عنك ربيعة
انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين فلم يعرفه اذ في سنن ابي
داود قال سليمان فلقيت سهيلا فسالته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه
صار يقول حدثني ربيعة عني كما اخرجه ابو عوانه في صحيحه وغيره وفي السنن
فقلت ان ربيعة اخبرني به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك عني فحدث به عن
ربيعة عني وفي رواية عن عبد العزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرني
ربيعة وهو عندي ثقة اني حدثته اياه فلا احفظه دفع بانه غير مستلزم
للمطلوب وهو وجوب العمل به فان ربيعة لم ينقل ذلك على طريقة اسناد
الحديث وتصحيح روايته وانما كان يقوله على طريق حكاية الواقعة بزعمه
ولا دلالة لهذا على وجوب العمل به ولو سلم استلزامه له فراي سهيل كراي
غيره فلا يكون رايه حجة على غيره ولو سلم كون رايه حجة على غيره فعلى الحازم فقط
لا عموم الناس قالوا اي النافون للعمل به قال عمار لعمر تذكر يا امير المومنين
اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الما فاما انت فلم تصل فتمعكت وصليت
وقال عليه السلام انما كان يكفيك ضربتان فقال عمر كلا يعني هذا في صحيح
البخاري وسنن ابي داود واما لفظه بتمامه فالله تعالى اعلم به والظاهر
انه لم يقبله اذ كان ناسيا له اذ لا ظن بعمار الكذب ولا يعم عدم القبول مع الذكر
له ومما يشهد بذلك ما في السنن فقال يا عمار اتق الله فقال يا امير المومنين
ان شيت والله لم اذكره ابدا فقال كلا والله لنولينك ما توليت ورد بانه
اي هذا الماثور عن عمار وعمر غير محل النزاع فان عمارا لم يرو عن عمر ذلك بل
عن النبي صلى الله عليه وسلم ورد هذا الرد بان عدم تذكر عمر المروي عنه
الحادثة المشتركة بينه وبين الراوي لها اذا منع قبول حكم المبني عليها
لذلك فيه ح فنسيان المروي عنه اصل روايته له اولى ان يمنع قبول الحكم منه
ذلك فالوجه رده اي عمر لكن لا يلزم الراوي وهو عمار بل يلزم الناس من عدم
العمل به لدليل القبول اي لقيام دليل قبوله في حقه حيث جزم بصحة
هذه الحادثة فيلزم ان يعمل بمقتضاه وهو جواز التيمم لمن هو بمثل تلك الحاله
وقد يقال لكن يلزم منه اذا قبل انه يجب العمل به على كافة الناس وليس ببعيد
كما يشهد له ما ذكرنا انفا من السنن واما قول النافين للعمل به لم يصدقه
اي الاصل الفرع فلم يعمل به كشاهد الفروع عند نسيان الاصل شهادة الفرعين
والنسيان فيدفع بها اي الشهادة اضيق من الرواية لاختصاص الشهادة بشرايط

لا يشترط في الرواية من الحرية والعدد والذكورة ولفظ الشهادة وغيرها
لتعلقها بحقوق العباد المجبولون على الشح والضنة وتوفر الكذب فيها بخلاف
الرواية ووارد ينبغي ان يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية بعد عن النبيه
فكانت الشهادة احدر بالاحتياط ويتوقف على تحمل الاصل الفرع لها فيبطل
شهادة الفرع بانكاره اي الاصل بالشهادة بخلاف الرواية فانها مبنية على السماع
دون التحميل فلا يكون انكار الاصل مستلزما لفوات الرواية بجواز السماع
مع نسيانه لكن هذا انما يتم عند من شرط في قبول شهادة الفرع تحمل الاصل لها كالحنفية
اما من لم يشترطه كالشافعيه فلا وكلا ول كفاية وبالجملة لا يلزم من عدم جواز
العمل بالشهادة مع نسيان الاصل عدم العمل بالرواية مع نسيان الاصل للفرق المؤثر
بينهما في ذلك والله تعالى اعلم مسيلة اذا انفرد الثقة من بين ثقات رووا حديثا
بزيادة على ذلك الحديث وعلم اتحاد المجلس لسماعه وسماعهم ذلك الحديث ومن
معه لا يغفل مثلهم عن مثلها اي تلك الرواية عادة لم تقبل تلك الزيادة
لان غلطه اي المنفرد بها وهم اي والحال ان من معه كذلك او لا يغفل اي لا يغفل
مثلهم عن مثلها اظهر الظاهرين من غلطه وغلطهم لان احتمال تطرق الغلط والسهو
اليه اولى منه احتمال طرقه اليهم وهم بهذه المثابة ويحتمل على ان سماعها من
غير المودي عنه او التلبس عليه الامر فظن انه سمعها منه والا اي فان كان
مثلهم يغفل عن مثلها فالجمهور من الفقها والمحدثين والمتكلمين وهو المختار
تقبل وعن احمد في رواية وبعض المحدثين لا تقبل لنا ان راويها ثقة جازم
بروايتها فوجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث قالوا اي نافوا قبولها راويها
ظاهر الوهم لنفي المشاركين له في السماع والمجلس المتوجهين لما يوجه
له اياها قلنا ان كانوا اي نافوها من تقدم اي من لا يغفل مثلهم عن
مثلها عادة فمسلم كونه ظاهر الوهم فلا يقبل ولكن ليس هذا محل النزاع والا
فان كانوا ليس من تقدم فالظهر منه اي من كونه ظاهر الوهم عدمه
اي عدم ظهوره لان سهو الانسان في انه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف ما تقدم
في السوال الاول من انهم اذا كانوا بعدد العادة عن غفلتهم عنه فان السهو
ليس ببعيد فقد علمت ان حقيقة الوجهين في الثقتين الظاهران تعارضا
فرجح في الاول احدهما وفي ثاني الاخر لموجب له فان تعدد المجلس او جهل
تعدده قبل المزيد اتفاقا اما اذا تعدد فلاحتمال ان يكون المزيد في مجلس
لا انفراد به واما اذا جهل فلاحتمال التعدد كذلك هذا والاسناد مع الارسال
زيادة وكذا الرفع للحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم من ثقة مع الوقف
له على غيره من ثقة زيادة والوصل له بذكر الوسايط التي بينه وبين النبي
صلى الله عليه وسلم من ثقة مع القطع له بترك بعضها من ثقة زيادة
فياتي في كل منها ما ياتي في الزيادة من الحكم خلافا لمقدم الاحفظ سواكان

هو المرسل او المسند او الرافع او الواقف او الواصل او القاطع كما هو قول
بعضهم او الاكثر كذلك ايضا كما هو قول بعض اخر فان قيل الارسال والقطع
كالجرح في الحديث فينبغي ان تقدما على الاسناد والوصل كما يقدم الجرح على
التعديل اجيب بان تقديمه اي الجرح لزيادة العلم فيه لا كذاته اي موجب
العلم في اسناد فتقدم على غيره وهذا الاطلاق لقبول الزيادة المراد بقوله
فالمجهول. وهو المختار يوجب قبولها اي الزيادة سوا كانت من راو واحد
روي ناقصا ثم رواه بالزيادة او اكثر من واحد بان رواه بعضهم ناقصا
وبعضهم بزيادة وان عارضت الزيادة الاصل وتعذر الجمع بينهما اولا وهذا
معنى ما قيل اي ما نقله الخطيب من ذهاب الجمهور من الفقهاء والمحدثين
الى قبولها غيرت الحكم الثابت ام لا اوجبت نقضا من احكام يثبته بخبر ليست فيها تلك
الزيادة ام لا كان ذلك من واحد او كانت الزيادة من غير من رواه بدونها
ونقل فيه اي هذا القول اجماع اهل الحديث ذكره ابن طاهر حيث لا خلاف
بجمع بين اهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة انتهى فلم تقيد
بقيد وقيل في الكتب المشهورة المنع اي قال الشيخ سعد الدين في موضع اخر اذا
كان الراوي واحدا والزيادة معارضة وفي الكتب المشهورة انه ان تعذر
الجمع بين قبول الزيادة والاصل لا يقبل وان لم يتعذر فانه تعدد المجلس
قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة اقل لم يقبل الا ان يقول
سهوت في تلك المرات وان لم يكن اقل قبلت قال المصنف وهو اي منع قبول
الزيادة المعارضة مطلقا سوا كانت من راو او اكثر مقتضى حكم اهل الحديث
بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة بل
اولى اذ مثلوا اي المحدثون للمخالف برواية الثقة وهو همام بن يحيى
احتج به اهل الصحيح عن ابن جريج انه عليه السلام كان اذا دخل الخلا
وضع خاتمه رواه اصحاب السنن ومن سواه اي الثقة الذي هو همام
انما روي عنه ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتما من ورق
ثم القاه كما ذكره ابو داود وهم فيه من همام ولم يروه الا همام وهو متعقب
بان يحيى بن المتوكل البصري رواه عن ابن جريج ايضا كما اخرجه الحاكم
مع كونه اي يروي الثقة عن جريج لم يعارض برواية غيره عنه فاذا حكموا
بعدم قبول رواية الثقة عن ابن جريج مع مخالفته ليست معارضة فاولى
ان يردوا الزيادة المعارضة لما رواه هو او غيره وان لم يتعذر الجمع مع جهل
الاتحاد للمجلس ومع وحدة الراوي روايتها اي الزيادة ليست اقل
من تركها والا لم تقبل الا ان يقول سهوت في مرات الحذف ولا يخفى
ما في هذا من الزيادة على ما نقله التفتازاني عن الكتب المشهورة قال
المصنف والمعروف انه اي هذا مذهب في قبولها اي الزيادة مطلقا

اي سوا

سوا كانت مخالفة او لا من الراوي لا الواحد لا يفيد مخالفتها وهو ما ذكره ابن
الصباغ في العدة حيث قال اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة فان
ذكر انه سمع كلا من الخبرين في مجلس قبلت الزيادة وان عزى ذلك الى مجلس
واحد وتكررت روايته بلا زيادة فان قال كنت انسيت هذه الزيادة قبل منه
وان لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة قال المصنف وليس هذا قادحا
في نقل هذا المذهب فان النقل كثير ثم موجب الدليل السابق وهو قولنا ثقة
جازم والاطلاق المذكور في نقل مذهب الجمهور كما نقله الخطيب وغيره قبول الزيادة
المعارضة مطلقا وان تعذر الجمع اي ويسلك الترجيح اما كون هذا مقتضى
الدليل المذكور فظاهر اذ لا شك في انه يتناول المعارضة وغيرها واما انه
مقتضى اطلاق نقل هذا المذهب فكذلك وقوله ثم ليس يلزم من قبولها عدم
العمل بما يترجح ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من قبولها
العمل بها لكنا التزمنا ها هنا ثبتها معارضا لغيره فيطلب الترجيح بخلاف ما لو ردها
فانا لا نطلب ترجيحا بينها وبين اي المزيد المعارض الزيادة الموجبة نقصا
مثل روايته وتربتها طهورا على ما ظن بعد قوله وجعلت لي الارض مسجدا
بدل قوله وطهورا وتقدم وفيه ترجيح الحديث في مسئلة افراد فرد العام لا يخصصه
ثم لما توجه ان يقال فلا يرد ان ذلك لما رواه الثقات التزمه وقال والثاني
الممنوع اي المردود هو الاول اي ما تفرد بمزيد في مجلس متحد لكلهم والمزيد
ما لا يغفل مثلهم اي من معه فيه عنه اي عن ذلك المزيد وعليه قبول الزيادة
المعارضة جعل الحنفية اياه اي المزيد اذا كان هو والاصل من اثنين خبرين
كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل القبض كما ثبت في الصحيحين
وعندهما اللفظ من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يقبضه وفي رواية حتى يستوفيه
وقوله صلى الله عليه وسلم لعتاب ابن اسيد لما بعثه الى اهل مكة انههم
عن بيع ما لم يقبضوا رواه ابو حنيفة بلفظ ما لم يقبض وفي سنده من لم يسم
اجروا اي الحنفية المعارضة بينهما ورجحوا قوله المذكور لعتاب لان فيه
زيادة العموم لتناوله الطعام وغيره غايته ان ابا حنيفة وابا يوسف لم يعملا
به في حق العقار لكن النص بعمومه لا بعزوله لانفساخ بالهلاك وهو منتف في العقار
لان هلاكه نادر والنادر لا عبرة به ولا ينتفي الغرر باعتباره وانما نحوا
قوله لعتاب على نهيه عن بيع الطعام قبل القبض ولم يقيدوه به اذ لا يحملون
المطلق على المقيد في مثله كما عرف في موضعه والوجه عنه اي في حديث النهي
عن بيع الطعام قبل القبض وفي تربتها اي وفي الحديث نفعة العالم وهو النهي
عن بيع ما لم يقبض والارض لا اجراء لمعارضة ثم الترجيح بالعموم كما يرجح العلة
بزيادة الحال لان الزيادة صيرته كلا من قبيل افراد فرد من العام وهو ليس تخصيصا
لان حاصله اثبات غير الحكم الذي اثبته العام لبعض افراده ولا منافاة فلا يخرج

عن العموم الذي اقتضاه المتروك فلا يعارض لترجح فان الترجح عند المعارضة
يكون كما اشار اليه بقوله ويلزم الخ فعيه مسئلة لانه من قبيل افراد فرد
من العام لحكمه ومن الواحد اي وجعل الحنفيه الزيادة والاصل بدونه
اذا كان راويهما واحدا خبرا واحدا ولزم اعتبارها اي وحكموا انها مع في
الاصل لان مسعود اي كما في رواية عن ابن مسعود سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول اذا اختلف المتبايعان ولم يكن لهما بينه والسلعة
قايمه فالقول ما قال البايع او يترادان وفي اخرى عنه لم تذكر السلعة
ورد هما ابو حنيفه لكن بلفظة البيعان والحديث في السنن وغيرها وهو مجموع لفظ
طرقه حسن يحتج به لكن في لفظ اختلاف ذكره ابن عبد الهادي فقيدوا اي
الحنفيه جريان التحالف بين المتبايعان اذا اختلفا في المبيع او الثمن بها اي ه
بالزيادة التي في احد الروايتين وهي قيام السلعتين حملا على حذفها في الاخرى
نسيانا بلا ذكر التفصيل المتقدم وهو انه اذا كان مرات ترك الزيادة اقل
من مرات روايتها لا يقبل الا ان يقول سهوت في مرات الحذف وهو اي قولهم هذا
هو الوجه لان عدالته تعبر عن الراوي بهذا المعنى الذي ذكر المفصل
شرطا للقبول بلا حاجة الى ان يعبر عنه بلسانه صريحا فليس هذا منهم
من حمل المطلق على المقيد مسئله خبر الواحد فيما تعم به البلوى اي يحتاج
الكل اليه حاجة متاكدة مع كثرة تكررها ولا يثبت به وجوب دون اشتهار او
تلقي الامه بالقبول له مع مقابلته بالتسليم والعمل بمقتضاه ثم حيث كان هذا
عند عامة الحنفيه فلا يظهر لتخصيصه على الكرخي بقوله منهم الكرخي
بعد شمولهم اياه فالاولى بل الذي في غير موضع الاقتصار على الاشتهاد ونسبته
الى الكرخي من اصحابنا المتقدمين والمتاخرين منهم وقد كانت النسخة على هذا
او لا فغيرت الى هذا الذي هي عليه الان ثم الظاهر انه لا تلازم كليا بين
الاشتهار وبين تلقي الامه له بالقبول اذ قد يوجد اشتهار للشيء بلا تلقي
جميع الامة بالقبول وقد تتلقى الامة الشيء بالقبول بلا رواية على سبيل الاشتهار
ثم هذه الزيادة لا باس بها لكن الشان في كونها منقوله عنهم كخبر مس الذكر
اي من مس ذكره فليتوضا الذي رويته بسرة بنت صفوان كما اخرجه اصحاب
السنن وصححه احمد وغيره فان نواقض الوضوء يحتاج الى معرفتها الخاص والعام
ولهذا السبب كثر التكرر وخبر هذا لم يشتهر ولم تتلقه الامه بالقبول
بالقال شمس الايمه السرخسي ان بسرة انفردت بروايته فالقول بان النبي صلى
الله عليه وسلم خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم
سائر الصحابه مع شدة حاجتهم اليه شبه انتهى فانه له طرق غيرها
من تضعيفها فلا جرم ان الحنفيه لم يعملوا به فان قالوا وقد يشكل عليهم قبولهم
خبر الواحد المتفق عليه المفيد لغسل اليدين قبل ادخالهما الاناء عند الشروع

في الوضوء

في الوضوء منه وخبر الواحد المتفق عليه المفيد لرفع اليدين عند ارادة ه
الشروع في الصلاة مع ان كلا منهما مما تعم به البلوى فالجواب كما افاد
اليه بقوله ولنفي غسل اليدين ورفعهما منه اي العمل بخبر الواحد فيما
تعم به البلوى على الوجه الذي نفيناه اذ لا وجوب لهما اي فانا لم نثبت بكل
منهما وجوبا بل اثبتنا به استحبابا فلا يصير قبولنا اياه فيه كالتسمية في قراءة
الصلاة فاقبلنا خبرها فيها وكانه يعني ما عن ام سلمه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قرا بسم الله الرحمن الرحيم في الفاتحة في الصلاة وعدها ايه
اخرجه ابن خزيمه والحاكم وان كانت كما تعم به البلوى لانا لم نثبت وجوبا بل ظاهر
المذهب استثناها فلا يرد علينا ايضا والاكثر من الاصوليين والمحدثين يقبل
خبر الواحد فيما يعم به البلوى واذا صح اسناده دونهما اي بلا اشتراط اشتهاره
ولا تلقي الامه له بالقبول لنا ان العادة قاضيه بتنقيب المتدينين اي بحثهم
عن احكام ما اشتدت حاجتهم اليه لكثرة تكريره لهم اي ما اشتدت حاجتهم
اليه قال المصنف والاشتداد الحاجة بالوجوب ـــــ وبالقايه الى ما اشتدت
الحاجة اليه الى الكثير منهم دون تخصيص الواحد والاثنين ويلزمه اي ه
الالقاء الى الكثير شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه اذا روي
عدم احدهما اي الشهرة والقبول دليل الخطا اي خطا ناقله والنسخ والترجح
كما يشهد له اولا قوله دون اشتهارا وتلقي الامه بالقبول وثانيا ما سياتي
من قوله اشتهر او تلقي ان يقول ويلزمه شهرة الرواية او القبول فعدمهما
دليل الخطا والنسخ فلا يقبل ثم لا يخفى انه لا حاجة الى عطف عدم الخلاف
على القبول لتفسيره له لان الظاهر ان القبول اخص من عدم الخلاف اذ قد
لا يخالف الشيء ولا يقبل ثم الظاهر ان المراد به تسليمه والعمل بمقتضاه لا ما
هو اعم منه ومن ترك رده فليتامل واستدل للمختار [illegible] وهو العادة
قاضيه بنقله اي ما يعم به البلوى نقلا متواترا لتوفر الدواعي على نقله
كذلك ولم يتواتر علم كذبه ورد هذا بالمنع اي منع قضاء العادة بتواتر
اذ اللازم لكونه يعم به البلوى انما هو علمه اي الحكم للكثير لا روايته
اي الحكم لهم الا عند الاستفسار منه او يكتفى برواية البعض مع تقرير الاخرين
قالوا اي الاكثرون قبلته اي خبر الواحد فيما يعم به البلوى الامه في تفاصيل
الصلاة وقبلتموه في نقضها كالفصد اي الوضوء منه بقوله صلى
الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سايل رواه الدارقطني وابن عدي والقهقهه
اي والوضوء منها اذا كانت في الصلاة مطلقا بما تقدم في مسئلة حمل الصحابي
مرويه المشترك من طريق ابي حنيفه انه صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم
قهقه فليعد الوضوء والصلاه وقبلتموه اي في حكم ما يعم به البلوى القياس
اي العمل به وهو اي القياس دونه اي خبر الواحد لما سياتي في المسئلة الثانية

لما بعد هذه بخبر الواحد بالقبول قلنا التفاصيل ان كانت رفع اليدين
والتسميه والجهر بها ونحوها من السنن كوضع اليمين على الشمال تحت
السرة واخفاء التامين فليس محل النزاع بانا لم نثبت بخبر الواحد وجوبها وليس
النزاع فيقاطع الا في اثبات الوجوب به اذا اشتداد الحاجة مع الواجب او كانت
الاركان الخلا فيه كخبر الفاتحة اي ما في الصحيحين من قول النبي صلى الله عليه
وسلم لا صلاة لمن لا يقرا بفاتحة الكتاب فاما اشتهر او تلقي بالقبول
فقلنا بمقتضاه من الوجوب او كانت الاركان ليس كان منها منه اي ما يعم به
البلوى اذ هو اي ما يعم به البلوى فعل يكثر تكرره للكل سببا للوجوب
عليهم فيحتاج الكل الى معرفة حاجة شديدة سوا كان مبنيا على اختيارهم او غيره
مبني عليه كالحدث عن المس فان سببه وهو المس يكثر تخلافه عن النقا
الختانين فانه لا يكثر لعدم كثرة سببه فيعلم الوجوب عليهم لقضا العادة
بالاستعلام وبلزوم كثرته اي كثرة اعلام المكلفين به للشرع قطعا بان
تلقيه الى كثير لشهر اله بشدة الحاجة اليه كمطلق القراة في الصلاة وح اي
حين كان الامر على هذا التفصيل ظهر ان ليس منه اي مما تعم به البلوى
نحو الفصد فانه لا يكثر للمتوضئين في سنة بل بغير من الاحاديث الثابته
والقياس الصحيح كما هو معروف في موضعه والقهقهة في الصلاة فيها
ليسته مما يكثر فلا يتجه الحاقهم اي الحنفيه السورة اي قراتها مع الفاتحة
في الفاتحة في الصلاة مع الخلاف في قبول حديثها وعدم اشتهاره بل وصحه
ايضا مع انها مما تعم به البلوى وهو ما اخرج الترمذي وابن ماجه فرعا لا صلاة
لمن لا يقرا بفاتحة الكتاب في كل ركعة بالحمد وسورة في فريضة وغيرها
ولزوم العمل بمقتضى القياس تعم به البلوى للحنفيه الما واليه يقول
الاكثرين وقيل فيه القياس دونه متوقف على لزوم القطع بحكم ما تعم
به البلوى ولا نقول به اي بالقطع به بل الظن وعدم قبول ما لم يشتهر
من اخبار الاحاد او لم يتلقى منها انما هو لانتفائه اي الظن بخلاف
القياس قال المصنف يعني المسئلة الظنيه والقياس يوجب الظن
بخلاف خبر الواحد فانه لا يوجب الظن فيما تعم به البلوى ولشدة الحاجه
اليه الا اذا اشتهر او قبوله فاما اذا لم يشتهر فيغلب على الظن خطاؤه لوجه
الذي ذكر هنا ويمكن مع ثبوته اي حكم ما تعم به البلوى بالقياس لاتقتنا
الدليل وهو قضنا العادة بالاستعلام وكثرة اعلام ان ربع به سبق
معرفته اي حكم ما يعم به البلوى للناس على تقرير المجتهد اياه اي القياس
فيثبت الحكم بمعرفة الناس له قبل القياس مسئله اذا انفرد مخبر عما يشاركه
بالاحساس به خلق كثير مما يتوفر الدواعي على نقله دينا كان او غيره
نقطع بكذبه خلافا للشيعة لنا العادة قاضيه به اي بكذبه لان طباع

الخلق مجبوله على نقله والعادة تحيل كتمانه وخصوصا ان تعلق بفعله
مصالح العباد او اصلاح البلاد قالوا اي الشيعه الحوامل المقدره على
الترك لنقله كثيره من مصلحه تتعلق بالجميع في امر الولايه واصطلاح المعيشه
او خوف او رهبه من عدو وغالبا او ملك قاهر الى غير ذلك ولا طريق الى علم
عدمها اي الحوامل على الترك لعدم امكان ضبطها ومع احتمالها اي الحوامل
المتكوته ليس السكوت من الك ركني له قطعا في كذبه لعدم الجزم به ح وكذا
اي جواز انفراد البعض مع كتمان الباقين فيما هذا شانه لما دل عليه لم تنقل
النصارى كلام عيسى عليه السلام في المهد مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله
لانه من العجيب حادثة عالم ومن اعظم ما يحصل الداعيه على اشاعة اذ ليس يظهر
للكتمان سبب سواء ذلك ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا والطعام وحنين
الجذع وسعي الشجر وتسليم الحجر والغزالة للنبي صلى الله عليه وسلم احادا
مع ان كلا منها مما يتوفر الدواعي على نقله اجيب باحالة العادة شمول حامل
على الكتمان للكل كما تحيل اتفاقهم في داع لا كل طعام واحد وقت واحد
فالظاهر عدم حضور عيسى وقت كلامه في المهد الا الاحاد من اهل
الدين اتبه به تحمله اليهم والا لو حضر الجم الغفير وجب القطع بتواتر وان
انقطع التواتر لحامل المبدلين على اخفى ما تكلم به وقت وهو قوله
اني عبد الله والحامل على اخفائهم اياه ادعا وهم انه اله وانه ابن فان كلامه
هذا الذي بدا به اول ما تكلم اعترافه بالعبديه لله وهو مستحيل عليهم بتدينهم
وهو اي حضور الجم الغفير اياه مع عدم نقله متواترا وان جاز عقلا اخلاف
الظاهر المقطوع به عادة فلا يقدح في القطع العادي وما ذكر مما يتوفر
الدواعي على نقله من المعجزات المذكورة حضور الاحاد ولازمه
اي حضورهم اياه الشهرة فان التواتر يمتنع باعتبار ان طبقة الاولى احاد
فينبغي انه يتواتر في حال البقا وهو الشهرة وقد تحققت في ذلك فاخذ كونها
مما يتوفر الدواعي على نقله مقتضاه على انه لو فرض عدد التواتر في شي
من ذلك وتخلف تواتره فلا كتفاء البعض من الناقلين لذلك باعظمها اي
المعجزات القران فانه المعجز المستمر الباقي في مستقبل الازمنه الدايع
على الالسنه في غالب الامكنه هذا وقد قال القاضي عياض فذكر الانشقاق
بلفظ الماضي واخبر ان الكفار اعرضوا عن ايته وزعموا انها سحر قال واجمع
المفسرون واهل السير على وقوعه ورواه من الصحابه علي وابن مسعود
وحذيفه وجبير بن مطعم وابن عمر وابن عباس وانس وبين شيخنا الحافظ
مخرجي احاديثهم من ايمة الحديث على قال اتفق عليه وقال القرطبي في المفهم رواه
العدد الكثير من الصحابه ونقله عنهم الجم الغفير من التابعين فمن بعدهم
واما حنين الجذع فان طرقه كثيرة قال البيهقي امر ظاهر نقله الخلف عن السلف

وايراد الاحاديث فيها كالتكليف قال شيخنا الحافظ يعني لشدة شهرته وهو
كما قال فقد وقع لنا من حديث عبد الله ابن عمر وعبد الله ابن عباس وانس
وجابر وسهل ابن سعد وابي سعيد وبريدة وعايشه وام سلمه وبني مخزوم ٥
احاديثهم من الايمه فلا جرم ان قال السبكي الصحيح عندي الجواب الزام
ان الانشقاق والحنين متواترات ثم تسبيح الحصى بيدك اخرجه ابو نعيم
والبيهقي والطبراني وغيرهم وتسبيح الطعام وهم ياكلون مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم اخرجه البخاري واحمد وابن خزيمه وغيرهم وسعي الشجر
اليه رواه الترمذي وابن ماجه وغيرهما وتسليم الحجر رواه مسلم واخرج الدارمي
والترمذي عن علي رضي الله عنه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا
معه في بعض نواحيها فمررنا بين الجبال والشجر فلم نمر بجبل ولا شجر الا قال
السلام عليك يا رسول الله واما تسليم الغزاله فقال شيخنا الحافظ فشهور في
الالسنة وفي المدايح النبويه ولم اقف على خصوص السلام على سند وانما ورد
الكلام في الجمله ثم ساق ذلك بسنده وافاد انه اخرجه الحاكم في الاكليل والبيهقي
والطبراني بسند ضعيف والله سبحانه اعلم مسيله اذا تعارض خبر الواحد
والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقا عند الاكثر منهم ابو حنيفه
والشافعي واحمد وقيل قدم القياس وهو منسوب الى مالك الا انه استثنى اربع
احاديث فقدمها على القياس حديث غسل الانا من ولوغ الكلب وحديث
المصراه وحديث العرايا وحديث القرعه وابو الحسين قال قدم القياس ان كان
ثبوت العله بقاطع لان النص على العله كالنص على حكمها فالقياس قطعي
والخبر ظني والقطعي يقدم قطعا فان لم يقطع بشي سوى بالاصل اي بحكمه
وجب الاجتهاد في الترجيح فيقدم ما يترجح اذ فيه تعارض ظنين النص
الدال على العلة منصوصا عليها بظني واما اذا كانت مستنبطه والا ان انتفى
كلا هذين فالخبر مقدم على القياس لاستوايهما في الظن ويترجح الخبر على النص
الدال على العلة بانه يدل على الحكم بدون واسطه بخلاف النص الدال على
العله فانه انما يدل على الحكم بواسطة العله فيشمل ما اذا كانت منصوصة
بظني او مستنبطه ولم يكن حكمها في الاصل ثابتا بقطعي هذا ولفظه في
المعتمد العله ان كانت منصوصه بقطعي فالقياس او بظني ولم يكن حكمها
في الاصل ثابتا بقطعي فالخبر وان كان ثابتا بمقطوع فينبغي ان يكون القياس
اختلفوا في هذا الموضع وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقا ثم قال
والاولى ان يرجح احدهما على الاخر بالاجتهاد وعند وقوع الظن قال السبكي وانت
ترى كيف يجعل اختياره مذهبا مستقلا براسه بل اشار الى موضع الخلاف
بالمحل الذي ذكره قال ابن السمعاني لا نعرف له فيه متقدم قال السبكي وان
وزن ابو الحسين صوره يكون القطع موجودا فيها فههنا ما لا ينازع اذ القاطع

مطلب اذا تعارض الخبر والقياس قدم الخبر

من جح

من جح على الظن وكذا اذا رجح الظنين فليس في تفصيله عند التحقيق كبير امر
والمختار عند الامدي وابن الحاجب والمصنف اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح
على الخبر ثبوتا اذا استويا في الدلاله او دلاله لو استويا ثبوتا وقطع بها
اي العلة في الفرع قدم القياس لكن الامدي وابن الحاجب اقتصر على تقييد
رجحان النص على الخبر بكونه في الدلاله وقال الكرماني وانما قيد بقوله في الدلاله
وقال السبكي ولقايل ان يقول لا يلزم من ثبوت العليه بنص راجح والقطع بوجودها
ان يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع اقوى من الظن المستفاد من الخبر لان العله
عندكم لا يلزمها الاطراد بل ربما تخلف الحكم عنها لمانع فلم قلتم انه لا يتخلف
عن الفرع لمانع الخبر لا سيما اذا كانت العله عامة يشمل فروعا كثيرة يختص بهذا
الفرع المتنازع فيه فهذا مما لا يعتقد ان الظن المستفاد من الخبر فيه اضعف
من القياس ابدا انتهى قلت وهذا ذهول عن موضع الخلاف فانه ما اذا تساويا
في العموم والخصوص كما وقع التصريح به بعد سوق الادله وهو لا ياتي فيه
هذا البحث فليتامل وان ظنت العدالة في الفرع فالوقف قال السبكي ولقايل
ان يقول الوقف انما يكون عند تساوي الاقدام فينبغي ان يقال ان كان وجوبا
ظنيا والظنان متساويان ونحن نمنع ذلك فانا نعتقد ان ظن الخبر ارجح والا
تكن العله ثابتة براجح بان يكون مستنبطه او ثابتة بنص مرجوح عن الخبر او
مساويه فالخبر ولا بعد في كون هذا الظاهر مرادا لا خلافا يقدم على القياس
وتوقف القاضي ابو بكر في تقديم القياس على الخبر وعكسه وقال ابن ابان
ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا
فهو موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين كالخلفا الراشدين
قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان الراوي
من المجتهدين كالخلفا وان كان من المشهورين بالضبط والعدالة دون الفقه
والاجتهاد فالاصل العمل بخبره فلا يترك ما لم يوجب الضرورة تركه وهي
ضرورة انسداد باب الراوي والقياس مطلقا للاكثر ترك عمر القياس
في الجنين وهو اي القياس عدم الوجوب لشي على الضارب لبطن الماه فيه
جنين فاسقطته ميتا وقال لولا هذا لقضينا فيه براينا ولم اقف على هذا
اللفظ عنه واقرب لفظ اليه وقفت عليه ما اخرج الشافعي عنه في الام
فقال عمر ان كدنا ان نقضي في هذا برايينا وعند ابي داود فقال عمر الله
اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا فافاد عمر انه تركه اي انما هو للخبر
وفي دية الاصابع القياس ايضا وهو تفاوتها اي الديه فيها لتفاوت منافعها
وخصوصها اي تفاوت منافعها امر اخر وكان رايه في الخنصر بكسر الخا والصاد
وقال الفارسي اللغه الفصيحه فتح الصاد عليه نص في القاموس ستا من
الابل والتي تليها وفي البنصر تسعا من الابل وكل من الاخرين لانه باعتبار

العضو والا فالوجه الظاهر الاحزين وهما الوسطى والمسبحة عشرا والابهام
خمسة عشر من الابل كذا ذكره غير واحد والذي في سنن البيهقي ان كان يروي
في السبابة اثني عشر وفي الوسطى عشرا وفي الابهام ثلاثة عشر وقدمنا في
المسئلة المشار اليها من رواية الشافعي والنسائي قضاه في الابهام بهلاك ايضا
لخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل كما سلفناه ثمه من رواية الشافعي
والنسائي وفي ميراث الزوجة من دية زوجها وهو اي القياس عدمه اي مني
اتهامها انه لم يملكها الزوج حيا بل انما يملكها الورثة جبرا لمصيبة القرابة
ويمكن حذف اخبرا اي كونه يلزم اباها جبر المصيبة القرابة فلا يكون توارثهم
ايا لم منها دون الوجه من النزاع اي تعارض خبر الواحد والقياس فان القياس
ان يرث الجميع ولم ينكر اي ترك عمر القياس للخبر اخذ فكان تقديم الخبر على
القياس اجماعا وعرض مخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة مرفوعا توضئوا مما
مسته النار ولو من اثوار اقط اذ قال له ابن عباس يا ابا هريرة انتوضأ من
الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي اذا سمعت حديثا عن النبي
صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا رواه الترمذي ومخالفة الفقه هو اي ابن
عباس وعائشة خبر اي ابي هريرة المتفق عليه في المستيقظ وهو قوله
صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها
في وضوئه فان احدكم لا يدري اين باتت يده وقالا اي ابن عباس وعائشة
كيف نصنع بالمهراس وهو حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر احد على تحريكه
ذكره ابو عبيد عن الاصمعي اذا كان فيه ماء لم يدل فيه اليد فكيف يتوضأ منه
ولم ينكر انكارهما فكان العمل بالقياس عن معارضة الخبر له اجماعا قلنا ذلك
اي المخالفة المذكورة لاستبعاد خصوصه اي المروي لظهور خلافه اي
المروي اما في الاول فلنا دينه الا ان يكون الصحيح منسوخا واما في الثاني فلا داعية
الى ترك الوضوء مع وجود الماء على ان ما عن عائشة وابن عباس قال شيخنا الحافظ
لا وجود له في شيء من كتب الحديث وانما الذي قال هذا لابي هريرة رجل يقال له
قين الاشجعي فروى سعيد بن منصور عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا قام احدكم من النوم فليفرغ على يديه من وضوئه فان احدكم
لا يدري اين باتت يده فقال له قين الاشجعي كيف تصنع بمهراسكم فقال له ابو
هريرة نعوذ بالله من شرك وقين الاشجعي ذكره ابن منده في الصحابة فقال له
ذكر في حديث ابي سلمة عن ابي هريرة يعني هذا وتعقبه ابو نعيم بانه ليس فيه
ما يدل على صحبته قال شيخنا الحافظ بل ولا على ادراكه وكلامه هذا وقع لغيره
مثله فاخرج ابن ابي شيبة من طريق الشعبي قال ان كان اصحاب عبد الله ابن
مسعود يقولون ما اذا يصنع ابو هريرة بالمهراس وليس لخلاف للاستبعاد المذكور
من محل النزاع اي معارضة القياس بخبر الواحد لان ذلك منه لتركه خبر

الواحد

الواحد بالقياس على انه لا قياس ينافي وجوب غسل اليد قبل الادخال في الاناء
ولا قياس يقتضي غسل اليد من المهراس ولهم ايضا اي الاكثر تعريج عليه
السلام معاذا حين اخر القياس كما تقدم بيانه في مسئلة وليسة لغيره مد انه
الائمة الاربعة يجوز التخصيص بالقياس وايضا لو قدم القياس لتعدد
الضعف وبطلانه اجماعا الملازمة فلتعدد احتمالات الخطاب تعدد
الاجتهاد ويضعف الظن بتعدد الاحتمالات ومحاله اي الاجتهاد فيه اي القياس
اكثر من محاله في الخبر فالظن في القياس اضعف منه في الخبر ان محال
الاجتهاد في القياس ستة حكم الاصل اي ثبوته وكونه اي حكم الاصل معللا
بعلة ما لا انه من احكام التعبد به وتعيين الوصف الذي به التعليل للعلية
ووجوده اي ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض للوصف من انتفاء شرط
وجود مانع فيهما اي في الاصل والفرع وفي الخبر محل الاجتهاد فيه امران في
العدالة للراوي والدلالة للخبر على الحكم ولنا ان هذا معارض بالخبر تتطرق
اليه احتمال كفر الراوي وكذبه وخطابه لانه غير معصوم عنها واحتمال
المجاز وما في حكمه في الضمان والاشتراك والتخصيص بخلاف القياس فانه
لا تتطرق اليه شيء منها ولا شك انما يتطرق اليه اضعف مما لا يتطرق اليه
فكان القياس اقوى فيتقدم عليه ثمن العد محل لا يحتاج الى اجتهاد في
نفيه ولو احتيج في نفي الكفر والكذب لدار الاجتهاد فلا يحتاج اليه على
الخصوص بل بنفيه اي نفي ذلك الدالة اي الاجتهاد فيها فاذا ادى اليها
حصل نفي ذلك وهو ظاهر ولا يخفى ان احتمال الخطأ في حكم الاصل للمجتهد
فيه منتف لانه اي حكم الاصل مجمع عليه ولو بينهما اي المتناظرين في الاجتهاد
عندهم وكذا انتفى كونه اي الحكم فرعا لغيره هو المختار وعندهم ايضا فان
اي محال الاجتهاد في القياس اربعة لسقوطه اي الاجتهاد في معارض الاصل وهو
احد المحال له ضمنه اي ضمن سقوط الاجتهاد في نفس الاصل ولو سلم انه يشترط
الاتفاق عليه فاثباته ليس من ضروريات القياس اي شرطا لازما فيه بل
اللازم في القياس ثبوته فان حال الاصل انه حكم دل عليه سمعي والمجتهد وه
بصدد ان يأخذ والاحكام الشرعية من السمعية للعمل بها لا يحتاج في السمعي لاثبات
ذلك الحكم لم يكن ذلك ليتوصل به الى القياس ومخابل انما وضع لاجتهاده
ليعمل بعين ذلك الحكم سواء فليس عليه اولا غيره انه اذا اتفق بعد ما ثبت
لغرض العمل بعينه ان يستانف عملا اخر يستعلم به ان محلا اخر هل فيه ذلك الحكم
ام لا فهذا العمل هو القياس وهو فيه مستغن عن ان يجتهد في اثبات الحكم
السابق وانما حاجته الان اليه نفسه وهو معروف منه لا الى اثباته وهذا على
ان القياس فعل المجتهد واعلم انه المساواة بذلك العمل الاجتهادي ليحصل القياس
كذا افاده المصنف وان الاجتهاد اي ولا يخفى انه في العدالة لا يستلزم ظن

المنضبط فهو اي الضبط محل ثالث في الخبر ان افضى الاجتهاد الى ظن كونه
اي المدلول حقيقة او مجازا لا يوجب ظن عدم الناسخ اي لا ملازمة بينهما
فرابع اي فمدلول الخبر محل الرابع للاجتهاد في كونه غير منسوخ ولا يوجب
ظن عدم المعارض له فخامس اي فهو محل خامس للاجتهاد في كونه غير معارض
وينقدح بحثه اي المجتهد عن المخصص اذا كان المدلول عاما في بحثه عن نفي
المعارض لانه معارض في بعض الافراد وفي قياس المنصوصة
العلة بغير راجح انزاد القياس منها على ما ليس كذلك محلان الدلالة والعدالة
سقط من محال الاجتهاد فيه محلان كونه معللا وتعيين العلة فان قيل
بل تحتكم خمسة قلنا لما فرض انه مرجوح تبين بلا مرية ولا يتعدى الناظر
الى عدها لعدم الفايدة اذ الا يرده كذا افاده المصنف فقصر القياس عن
الخبر في عدد محال الاجتهاد وكان الظن الذي فيه اقوى مما في الخبر ثم هذا
نظر في هذا الدليل الخاص فلا يقدح في المطلوب كما اشار اليه بقوله
وفيما تقدم من الادلة ثبوت المطلوب كفاية عن هذا الدليل واستدل
للاكثر ايضا بثبوت اصل القياس بالخبر كخبر معاذ السابق ولا يتقدم القياس
على اصله اي الخبر وقد يمنع الامران اي اثباته بالخبر لما سياتي في مسئلة تكليف
المجتهد بطلب المناط في اواخر مباحث القياس وتقديمه على الخبر لانه
مصادرة على المطلوب وانه قطعي اي واستدل للاكثر ايضا بان الخبر دليل
قطعي لولا الطريق الموصلة الينا لان سماع الشي من قائله من طرق العلم
بخلاف القياس فانه ظني ويجاب بان المعتبر الحاصل الان وهو اي الحاصل
الان منه مظنون ثم مضى هذا وما تقدم ما ذكر من القياس الذي علته
ثابتة بنص راجح على الخبر وقطع بها في الفرع على الخبر فلا جوعه اي العمل
بالقياس الذي هذا شانه اي العمل به راجح من الخبرين تعارضا اذ النص على
العلة نص على الحكم في محلها وهو الفرع وقد قطع بها اي بالعلة فيه
اي محلها الذي هو الفرع والتوقف فيما اوجبناه فيه وهو ما اذا كانت العلة
بنص راجح ووجودها في الفرع ظنيا لتعارض الترجيحين خبر العلة
بالنص فان النص رجحانه والاخر اي والخبر الاخر فعلى الخلاف في تخصيص
العام به اي بالقياس كيف اتفق اي سواخص بغيره اولا وعدمه اي تخصيص
العام به وتقدم الكلام فيه في مسئلة مستقلة وفي الايمة الاربع بجواز التخصيص
بالقياس فعلى الشافعية تخص الخاص مطلقا وتجري فيه وجهان الاول اعتبار
بين خبر العلة والخبر المعارض لمقتضى العلة وتخرج المسئلة عن كونها مما
قدم فيه القياس على خبر الواحد فان كان العام هو خبر العلة وخبر المعارض
لمقتضى العلة وتخرج المسئلة عن كونها ما قدم فيه القياس لخبر العلة وان كان
العام خبر العلة فعلى القلب اي يكون العمل غاية التخصيص وهو المخرج بخبر

الواحد

الواحد وفي غيره بخبر العلة وعلى الحنفية يتعارضان ويرجح فيكون اما عملا بالخبر
الواحد في الكل واهدر خبر العلة وبخبر العلة في الكل واهدر خبر الواحد
والثاني اعتبار بين القياس والخبر المعارض له فيخص القياس عموم ذلك
الخبر بان يعمل به في ذلك الفرد وبالقلب في هذا وفي البديع وغيره ان كان الخبر
اعم من القياس خص به القياس جمعا بينهما فانه اولى من ترك القياس فان كان
الخبر اخص من القياس فعلى جواز تخصيص العلة وعدم بطلانها به يعمل بالخبر
فيما دل عليه وبالقياس فيما عداه لكن جمعا بينهما لكونه اولى من ترك احدهما
وعلى بطلان تخصيص العلة هما متعارضان في ذلك الحكم فيما اذا تعذر الجمع
بينهما من جميع الوجوه وهو الخلاف المذكور في صدر المسئلة والله تعالى
اعلم مسئلة الاتفاق في افعاله الجبلية اي الصادرة بمقتضى طبيعته صلى الله
عليه وسلم في اصل خلقته كالقيام والقعود والنوم والاكل والشرب الاباحة
لنا وله وفيما ثبت خصوصه اي كونه من خصائصه كاباحة الزيادة
على اربع في النكاح واباحة الوصال في الصوم اختصاصه به ليس لاحد من
الامة شاركته فيه وفيما ظهر بيانا بقوله كصلوا كما رايتموني اصلي تعلق علينا
فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلاة وخذوا عني مناسككم فاني لا ادري
لعلي لا احج بعد حجتي هذه في اثناء حجة اي وهو يرمي الجمرة على راحلته
كما رواه مسلم وغيره فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
او بيانا بفعل صالح للبيان بقرينة حاله كصدوره اي الفعل عند الحاجة
الى بيان لفظ مجمل بعد تقدم اجماله له حال كون الفعل صالحا لبيانه يكون
بيانا لا محالة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وكان
حذفه للعلم به من قوله بيانا كالقطع مع الكوع والتيمم الى المرفقين
انه بيان لا بينهما اي المرفق والتيمم اذ قد تقدم للمصنف في [illegible]
بحث المجمل ان الاجمال في اية القطع بالنسبة الى المحل لا انه الحجة في اية التيمم في
اليد فتقدم نفيه ثمه في التمثيل به انها على قول الشذوذ القايلين بانها
مجملة او يراد بكونه اعم من ان يكون بيانا لمجمل او ما هو المراد من مطلق ثم قد
اخرج البيهقي باسناد حسن عن عدي هو ابن عدي تابعي ثقة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق من المفصل وعليه انه يقال انما يكون
قطعها من الكوع بيانا بفعله لو ثبت انه باشر القطع بنفسه وهو بعيد ثم بل
الظاهر انه امر به غيره كما فيما روى الدارقطني بسند ضعيف عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده وقال كان صفوان بن امية نايما في مسجد رسول الله صلى
الله عليه وسلم وثيابه تحت راسه فاتى سارق فاخذها فاتى به النبي صلى
الله عليه وسلم فاقر السارق بما امر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع من
المفصل فيكون البيان بالقول لا بالفعل الا ان يجعل فعل المامور كفعله

لـ كان بامره وفيه ما فيه واخرج احمد عن ابي هريرة ان ناسا من اهل البادية
اتوا رسول الله صلي الله عليه وسلم فـ فاقة الي ان قال فقال صلي الله
عليه وسلم عليكم بالارض ثم ضرب بيده الارض ثم ضرب بيديه علي الارض لوجهه ضربة
واحدة ثم ضرب ضربة اخري فمسح بها علي يديه الي المرفقين وفي اسناده
المثني بن الصباح ضعيف لكن تابعه ابن لهيعة اخرجه ابو يعلي وله طريق اخري
عند الطبراني فيها ابراهيم بن يزيد ضعيف ايضا وفي كون هذا مبينا
لاية التيمم كلام غير هذا الموضع به اليق بخلافهما اي المرفقين في الغسل
في الوضوء فان غسله صلي الله عليه وسلم اياهما كما في الصحيح مسلم ليس بيانا
لقوله تعالي وايديكم الي المرافق لذكر الغاية وعدم اجمال ادتها اي الغاية
بخلاف اية التيمم فانها لم تذكر فيها وما لم يظهر فيه ذلك اي البيان والخصوصية
وعرف صفته في حقه صلي الله عليه وسلم من وجوب ونحوه ندب واباحة
فالجمهور منهم الجصاص امته مثله فان وجب عليه وجب عليهم وان ندب
او ابيح له ندب او ابيح لهم وقيل اي وقال ابن علي بن خلاد امته مثله
في العبادات فقط والكرخي والدقاق والاشعرية يخصه اي النبي صلي
الله عليه وسلم الفعل بصفته من الوجوب والندب والاباحة الي قيام دليل
العموم لهم ايضا وقيل هو كالمجهول اي لم يعلم وصفه وليس لهذا القول
محررا الا ان يعرف قوله اي هذا القائل في المجهول وصفه ولم يدر
اي والحال انه لم يعلم قوله فيه فمعني الحوالة عليه جهالة او يريد من قال
في المجهول ما قال فله في المعلوم مثله فباطل فمن سيعلم قايلا بالاباحة
في المجهول قولهم في المعلوم شمول صفته لهم ايضا فقوله فمن سيعلم مبتدا
وقايلا حال منه وقولهم مبتدا ثان وشمول صفته خبره والجملة خبر المبتدا الاول
وقد اجري المصنف الاستعمال في الافراد والجمع فمن فالافراد في قوله قايلا والجمع
في قوله قولهم لنا ان الصحابة كانوا يرجعون الي فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل
الحجر حتي قال عمر لولا اني رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقبلك
ما قبلتك كما في الصحيحين ولم ينكر علي عمر ذلك وتقبيل الزوجة صايما كما في
الصحيحين وغيرهما وكثير ولا سيما في ابواب العبادات كما يحيط به مستعرض
من دواوين السنة وايضا فقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
والتاسي فعل مثله اي مثل فعل الغير علي وجهه لاجله فاحترز بمثل
فعله عما ليس كذلك بان يخالف صورة العمل كالقيام بالنسبة الي القعود
فانه لا يسمي تاسيا وبعلي وجهه اي بان يكون مشاركا له في الصفة والعرض
والنية عما ليس كذلك لانه من فعل واجبا علي قصد الوجوب لا يكون متاسيا
بمن فعله علي قصد الندب وان توافقا في الصورة وبقوله لاجله عما ليس كذلك
فانه لو اتفق فعل جماعة في الصورة والصفة والقصد ولم يكن فعل احدهم

فعل احدهم لفعل الاخر كاتفاق جماعة في صلاة الظهر وصوم رمضان لامتثال
امر الله لا يقال تاسي البعض بالبعض ولا يخل بالتاسي مع وجود هذه
القيود اختلاف الفعلين زمانا ومكانا الا اذا دل الدليل علي اختصاص
الفعل بالمكان كاختصاص الحج بعرفات او بالزمان كاختصاص صوم رمضان
به ولا كون فعل الغير متكررا او لا ومثل التاسي في الترك وهو ترك الشخص
فعلا مثل ما تركه الاخر علي وجهه لاجله ومثله اي قوله تعالي لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة في الدلالة علي المطلوب قوله تعالي قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان المتابعة للغير فعل مثل
الغير علي الوجه الذي فعله وان فعله علي وجه الذي فعله منازعة
لا متابعة واما قوله تعالي فلما قضي زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
علي المومنين حرج في ازواج ادعيائهم فبدلالة المفهوم المخالفة يدل
علي اتحاد حكمه صلي الله عليه وسلم بهم مع حكم الامة لانه سبحانه علل تزويجه
صلي الله عليه وسلم منفي الحرج الكاين في تزويج ازواج الادعيا ومفهومه
لو لم يزوجه ثبت الحرج علي المومنين في ذلك التقدير انما يكون اذا اتحد
حكمهم بحكمه ولم يتحد وما جهل وصفه بالنسبة اليه صلي الله عليه وسلم بالنسبة
اليه والي الامة مذاهب فابو اليسر قال ان كان معاملة فالاباحة اجماع
والخلاف انما هو في القرب فمالك شمول الوجوب له ولنا كما نقله بعضهم
منهم صاحب الكشف متعرضا للفعل بالنسبة اليه صلي الله عليه وسلم كقول الكرخي
مباح في حق النبي اي تبعيتنا في الفعل فوجب اثباتها دون غيرها الا
بدليل وليس لنا اتباعه الا بدليل كما سياتي توجيهه وقول الجصاص وفخر
الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ومتابعيهم بالاباحة في حقه ولنا
اتباعه ما لم يقم دليل علي الخصوص والقولان اي قول الكرخي وقول
الجصاص وموافقيه يعكس ان نقل ابي اليسر الاجماع بناء علي ان المراد بالفعل
ما هو اعم من القرب وغيرها فيتناول المعاملة ويمكن ان يدفع بناء علي ان
المراد بالفعل ما ليس بمعاملة بقرينة جعله قسيما له المحققون الخلاف ٥
بالنسبة الي الامة فالوجوب وهو معروف في المحصول الي ابن سريج والاصطخري
وابن خيران وفي القواطع الي مالك والكرخي وطايفة من المتكلمين وبعض
اصحاب الشافعي والاشبه بمذهب الشافعي وعزاه بعضهم الي الحنابلة ايضا
والندب وهو معروف في المحصول الي الشافعي وفي القواطع الي الاكثر من
الحنفية والمعتزلة والصيرفي والقفال وما ذكرنا اي الاباحة وهو معروف في
المحصول الي مالك الوقف وهو معروف في المحصول الي الصيرفي واكثر المعتزلة
وفي القواطع الي اكثر الاشعرية والدقاق وابن كج وفي غيره والغزالي والقاضي
ابي الطيب واختاره الامام الرازي واتباعه ومختار الامدي وابن الحاجب انه

وقيد القربة في الندب ولا فالاباحة وجب ان يكون لهذا القول قيدا لقول
الاباحة للامة والا لم يقل احد بان ما يهوى القرب عليه مباح من غير ندب
وهو الظاهر من تعليل الاباحة بالتيقن او وجوب وما اتاكم الرسول
فخذوه اي افعلوه فعله مما اتاه فوجب اتباعه لان الامر للوجوب اجيب بان
المراد ما امركم به قولا بقرينة وما نهاكم لتجاوب طرفا النظم وهو اللايق بالفصاحة
الواجب رعايتها في القران قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والامر للوجوب قلنا
هو اي الاتباع في الفعل فرع العلم بصفته اي الفعل في حق المتبع لانه اي الاتباع
في الفعل فعله على وجه فعله المتبع والكلام في مجهولها اي الصفة فلا يتحقق
الاتباع مع عدم العلم بصفة الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم وقد منع
اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتباع فيه اي الفعل بان يقال لا ان الاتباع
متوقف على العلم بصفة الفعل بل يجب الفعل وان لم يعلم في حق المتبع ورشح
المصنف ذلك بقوله وفي عبارات الاباحة ولنا اتباعه اي سواء علمت صفة
الفعل او لا فلا يتم الجواب بل الجواب القطع بانه اي الدليل وهو فاتبعوه عام
مخصوص اذ لا يجب قيام وقعود وتكوير عمامة ولا يحصى من الافعال اي
الاتباع فيها ولا مخصوص معين فاخص الخصوص اي فتعين حمل الدليل على اخص
الخصوص من معلوم صفة الوجوب اي كان من الافعال معلوم صفة
من الوجوب وهو المختار قالوا ثالثا لقد كان الى اخرها فقضية شرطية
معنونها لزوم التاسي للايمان اذ معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة
حسنة ولازمها عكس نقيضها عدم الايمان لعدم التاسي وعدمه اي الايمان
حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم التاسي فنقيضه وهو الايمان واجب
فكذا لازمه الذي هو التاسي والا ارتفع اللزوم والجواب مثله اي مثل
ما قبله لان التاسي كالاتباع وهو الفعل على الوجه الذي فعله لاجله
فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض
وفيه من البحث مثل ما كالاتباع وهو الفعل على الوجه الذي فعله لاجله
فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض
وفيه من البحث مثل ما قبله وهو منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتيان
ومنه اي مما قبله من الجواب يؤخذ ايضا الجواب المختار وهو حمله على اخص
الخصوص وهو التاسي فيما علم وجوبه قالوا ثانيا كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يصلي اذ خلع نعليه فخلعوا اي الصحابة نعالهم قال ما القيتم
نعالكم قالوا رايناك القيته فالقينا قال ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما
اذى اخرجه احمد وابو داود وابن خزيمة وابن حبان فاقرهم على استدلالهم
بفعله وبين سبب اختصاصه اي خلع نعليه وهو ما كان بهما من اذى اذ ذاك
ولولا وجوب الاتباع لا يكن عليهم ذلك قلنا فهموه على الوجوب قوله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي لا فعله او فهموه القرينة من الخلع ولانه
لم اوكرهه او مندوبا لا واجبا قالوا خامسا امرهم اي النبي صلى الله عليه وسلم
اصحابه بالفسخ اي فسخ الحج الى العمرة فتوقفوا عن الفسخ لعدم فسخه فلم ينكر
اي توقفهم لعدم فسخه وبين مانعا من الفسخ يخصه وهو اي المانع سوقه الهدي
كذا ذكر ففي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع امر من لم يكن معه
هدي اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ان يحل من احرامه وان يجعله عمرة وانه
صلى الله عليه وسلم ثبت على احرامه وان الناس استعظموا ذلك وانه صلى الله
عليه وسلم قال لولا ان معي الهدي لاحللت فدل ذلك على الوجوب اتباعه قال
المصنف ومن نظر السنن فعلم ان غضبه من توقفهم فقد اخرج مسلم واحمد وابو
داود وغيرهم عن عايشة قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم لاربع او خمس
مضين من ذي الحجة فدخل علي وهو غضبان فقلت من اغضبك يا رسول الله قال
اشعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون ولو استقبلت من امري ما استدبرت
ما سقت الهدي معي حتى احل كما احلوا الظاهر انه لم يلزم منه انه غضب لتوقفهم
لعدم الفعل منه بل انما غضبت لكونه اي توقفهم بعد ما بين مانعه
من الفعل فلم يجب قولهم لم ينكر واحسن المخارج لهم اي الصحابة ظنه
اي الشيخ امرا باحة رخصة ترفها لهم واظهر منه اي من هذا قولهم لم ينكر
واحسن المخارج لهم اي الصحابة في الدلالة المطلوب على ما فيه امره صلى
الله عليه وسلم اصحابه بالحلق في الحديبية بضم الحاء المهملة ثم فتح الدال المهملة
ثم الياء اخر الحروف الساكنة والباء الموحدة المكسورة ثم الياء اخر الحروف مخففة
ومثقلة واكثر المحدثون على التثقيل موضع معروف من جهة جمع بينها وبين
مكة عشرة اميال فلم يفعلوا حتى حلق فازدحموا كما يفيد ما في الحديث
المشهور ومخرصه على ما في صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه
قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث
مرات فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة ثم قالت له يا نبي الله اتحب ذلك
اخرج ثم لا تكلم احدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعوا حالقك فيحلقك فخرج
فلم يكلم احدا منهم حتى نحر بدنه ودعى حالقه فلما راوا ذلك قاموا فنحروا
وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما انتهى اذ هذا الظاهر
في افادة ان توقفهم كان لعدم فعله فلما فعل فعلوا ولا يتم الجواب عن هذا
الخامس فان الفهم لوجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله
صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم وهو لم يحل فلم يحلوا كما اجابوا به
لانه لم يكن صلى الله عليه وسلم قاله بعد في الصورتين اي امرهم بالفسخ
وحلقه بالحديبية لانه قاله وهو في حجة العقبة كما تقدم ومعلوم انه
كان بعد الحديبية قطعا واما انه كان بعد امرهم بالفسخ فلانه امرهم به كما

في اوايل دخولهم مكه بل الجواب ماذكرنا وهم ظنوا ان الامر امر
اباحة فلم يفعلوا اخذا بالاعم او لخلعه صلى الله عليه وسلم عرفوا حتمه
اي انه امر ايجاب لهذا ووقع عند احمد عن جابر عقبه قوله صلى الله عليه
وسلم ولولا اني سقت الهدي لاحللت فخذوا عني مناسككم فلعله قاله
مرارا وعلى هذا فيتم ذلك الجواب ايضا قالوا ثانيا اختلفت الصحابه في وجوب
الغسل بالايلاج لعدم الحشفه في الفرج من غير انزال ثم اتفقوا عليه
اي وجوب الغسل كما يفيده ظاهر حديث لاحمد في مسنده لكن لا لرواية
عايشه فعله بل لقولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل وان كان في رواية
لاحمد غيرها بغير هذه القصة بعد هذا اللفظ فعلته انا ورسول الله
صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا اجيب بان فيه قولا اذا التقى الختانان وتوارت
الحشفه فقد وجب الغسل رواه ابن ابي شيبه وابن وهب وانما بعينه لهذا
الجواب اذ اروته اي عايشه هذا ومعناه لهم اي للصحابه والامر كذلك
كما ذكرناه او هو اي الفعل الذي روته عايشه من وجوب الغسل من التقا
الختانين بيان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب اي فلم يرجعوا
الى الفعل من حيث هو فعله بل الى امره تعالى بالاطهار للجنب وبالفعل
ظهر ان الجنابه كما يثبت بالانزال فثبت به حكم الكتاب وهو ايجاب الغسل فاذن
ليس هو من محل النزاع لانه حينئذ يكون من قسم الافعال البيانيه او تناوله
اي وجوب الغسل من التقا الختانين ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم
صلوا كما رايتموني اصلي اذ هو اي الغسل شرطها اي الصلاة وهو انما صلى بعد
الالتقا الغسل او لعلهم الوجوب منها اي عايشه حيث حكت فعله والاغتسال
منه اذا كان خلافهم فيه اي في وجوبه اي والوجوب من حكايتها لها بقرينة
وقوع سوالهم لها بعد اختلافهم في الوجوب اذ لولا اشعار الجواب به لما تطابق
السوال والجواب قطعا ح ما علم صفته فلا يكون من المتنازع فيه قالوا
سابعا الوجوب احوط لما فيه من الامن من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه اجيب
بانه اي الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم على الامه فعله صلى الله عليه وسلم يحتمله
اي التحريم على الامه وورد هذا بوجوب صوم يوم الثلاثين من رمضان
اذ غم الهلال لثبوته بالاحتياط وان احتمل كونه يوم العيد بل الجواب عن اصل
الدليل انه الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كصلاة نسيت غير معينه
فيجب عليه الخمس احتياطا او كان ثبوت الوجوب الاصل كصوم يوم الثلاثين
من رمضان اذ الاصل بقاؤه الندب الوجوب يستلزم التبليغ رفعا للتكليف
بالايطاق وهو اي التبليغ منتف بالغرض اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل
واسوة حسنة تنفي المباح لانها في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين
الندب اجيب بان الاحكام الشرعيه مطلقا اي سواء كانت وجوبا او ندبا او اباحة

تستلزمه

تستلزمه اي التبليغ فان وجوب التبليغ انتفى الندب ايضا والمذكور في الايه
حسن الايتسا ويصدق حسنه مع المباح لان المباح حسن قالوا اي النادبون
ثانيا هو اي الندب الغالب من افعاله اجيب بالمنع الاباحة هو اي المباح المتيقن
لانتفاء المعصيه والوجوب فينتفي الزايد عليها لنفي الدليل له اي لهذا وجه
قول الامدي اذا لم يظهر قصد القربه اي قصدها فيه والا اذا ظهر قصدها فيه
فالندب لظهور الرجحان فيه ويجب كونه اي القول بالاباحة بمثله اي بهذا التوجيه
وهو اي الندب انه المتيقن معها اي القربه الا ان يترك ذلك الفعل مع على
اصولهم اي الحنفيه فالوجوب يكون حكم ذلك الفعل ح والحاصل ان عند عدم
ظهور القرينه للقربه المتيقن الاباحة وعند ظهورها اي القرينه للقربه
وجد دليل الزيادة على الاباحة والندب متيقن فينتفي الزايد وهو الوجوب
وعدم الترك من دليل حامل الوجوب الكرخي جاز الخصوصيه اي ان يكون
ذلك من خواصه كما جاز مشاركة الامه له فيه لانه ثبت اختصاصه بالبعض ومشاركة
الامه له في البعض فاحتمل فعله التحريم على الامه كما احتمل الاطلاق لهم على السوا
فيمتنع فعله له حتى يقوم دليل يرجح احد هذين الحاضرين الواجب ان وضع مقام
النبوه للاقتدا قال تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما ورحمه
فيثبت جواز الاقتدا فيه ما لم يتحقق خصوص له فيه وهو اي الخصوص نادر لا يمنع
احتماله جواز الاقتداء الوقف صفته اي الفعل غير معلومه بالنوعين والمتابعه
انما تكون بعلمها اي صفته كما تقدم فحكم بان المجهول كذا اي واجب ومندوب
او مباح يتبعه في حقه كالكرخي ومن ذكرنا من الحنفيه ونا قل الوجوب
على الوجه الاول من وجوهه وهو ما اتاكم الرسول فخذوه ثم قوله فالحكم
مبتدا خبره تحكم باطل يجب التوقف عنه وذكرا عن خصوص حكم فيه الامه
ونص على اطلاقهم اي الواقفيه الفعل للامه والناصر الشيخ سعد الدين
في التلويح ولاننا في اطلاقهم الفعل للامه الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم
وحقنا لانه اي مجرد الاذن في الفعل ليس الحكم الذي هو الاباحة وانما هو جزء
الحكم الذي هو الاباحة اذ تمامها اطلاق الفعل واطلاق الترك ولم يقل به
لان الدليل على مجرد اطلاق الفعل لا يدل على اطلاق الترك الجواز كون الثابت
مع اطلاق الفعل حرمته او كراهته تنزيها فاثبات شي بعينه منها في الترك تحكم
فلم يحكم في حقه ولا في حق الامه بحكم وهو اي اطلاقهم الفعل في حقه وحقنا
مقتضى الدليل لمنع شرط العلم بحال الفعل في المتابعه في جانب الفعل والتحكم
اي ومنع التحكم في جانب الترك فيجب حمل الاباحة عليه اي اطلاق الفعل لا على
المعنى المصطلح لها وهو جواز الفعل مع جواز الترك لانتفاء التيقن فيه
اي المعنى المصطلح ونقله اي هذا بعينه الندب اي جاز فيه فلم في القربه
على مجرد ترجيح الفعل لنفي التحكم فان القربه ليس مقتضاها الا ان يرجح الفعل على

الترك وذلك يصدق مع الوجوب والندب المصطلح فاثبات احدهما بعينه
في الترك تحكم وح اي حين اذا كان الوقف ما ذكرنا اندفع ما ذكرنا عنه
من قولنا المصنف للاقتدا كذا لانه تبين ان الواقف لا يمنع الاتباع مطلقا بل يخير
الفعل وح قد لهم اي الواقفيه ما عندهم جاز على لسانهم لا لهم وانما المناسب
لهم على هذا ان يقال هو اي دليلهم احتمالات متساويه فلا يتحكم بشي منها ومجرد
اطلاق الفعل نافيه ما ذكرنا فيجب القول به والله سبحانه اعلم مسيله اذا علم
النبي صلى الله عليه وسلم بفعل فان لم ينكره اي ذلك الفعل فسكت عن انكاره
حال كونه قادرا على انكاره فان كان ذلك الفعل معتقدا لكافر اي ما علم انه
صلى الله عليه وسلم منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه صلى الله عليه وسلم
بان الكافر منه ذلك وبانه لا ينتفع في الحال فلا اثر لسكوته ولا دلاله له على
الجواز اتفاقا والا لم يكن معتقدا لكافر فان سبق تحريمه لعام فنسخ لتحريمه
منه عند الحنفيه او تخصيص له به عند الشافعي فيه على الخلاف بينهم في ان مثل ذلك
لنسخ او تخصيص والا لو يسبق تحريمه فدليل الجواز له والا لو لم يكن دليل
الجواز له كان تاخير البيان وقت الحاجه وهو غير واقع كما سياتي في فصل البيان
فان استبشر النبي صلى الله عليه وسلم به اي بذلك الفعل فاوضح في انه
دليل الجواز الا ان يدل دليل على انه اي استبشاره عنه اي الفعل لامر اخر
لا لانه اي الفعل وقد يختلف في ذلك اي في ان الاستبشار في الموارد ومنه
اي المختلف فيه من الموارد اظهار البشر اي اظهار النبي صلى الله عليه وسلم السرور
عند قول مجزز بضم الميم وفتح الجيم وزايين معجمتين اولاهما مشدده مكسوره
المدلجي بضم الميم وسكون الدال المهمله من بني مدلج بن مرة بن عبد مناف
بن كنانه له صحبه ذكر ابن يونس انه شهد فتح مصر لما دخل على النبي صلى الله
عليه وسلم فاذا اسامه بن زيد وزيد بن حارثه عليهما قطيفه قد غطيا رؤسهما
وبدت لهما اقدامهما زيد واسامه ان هذه الاقدام بعضها من بعض كما في الكتب
الستة قال ابو داود وكان اسامه اسود وكان زيد ابيض وقال
البيهقي قال ابراهيم بن سعد كان اسامه مثل الليل وكان زيد ابيض احمر
اشقر فاعتبر اي النبي صلى الله عليه وسلم الشافعي بقوله المدلجي
فاثبت الشافعي النسب بالقيافه ونفاه اي ثبوته بها الحنفيه وصرفوا البشر
الى ما يثبت عنده اي البشر من تركهم الطعن في نسبه والزامهم بخطايهم فيه
اي الطعن فيه على اعتقادهم حقيقة القيافه ودفع هذا بان ترك انكاره
صلى الله عليه وسلم الطريق الذي هو القيافه ظاهر في حقيتها اي القيافه
والا لعدم من الزجر التحميز فلا يجوز ترك انكاره الا معه اي كونها حقا والا
لذكر انكارها فلا ينبغي ذكر الانكار المقصود من رجوعهم اي الطاعنين معه
والجواب انه خطا وثبوت النسب في الفراش كان ظاهرا عند اهل الشرع والطعن

ليس

ليس منهم اي من اهل الشرع بل من المنافقين وهم اي المنافقون يعتقدون
بطلان قولهم نفسهم بقوله اي المدلجي قاله ورتب لك اي لبطلان قولهم وترك
انكار السبب الذي هو القيافه لا يضر لانه كترك صلى الله عليه وسلم الانكار
على تردد كافر الى كنيسه فلا يكون سكوته عن انكارها تقريرا مسيله
المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثه متعبد اي مكلف قبل بشرع ادم عليه
السلام لانه اول الشرايع حكاه ابن برهان وقيل بشرع نوح عليه السلام لانه اول
الرسل الشرعيين قلت وفيه نظر فعن حديث ابي ذر الطويل الذي اخرجه ابن حبان
في صحيحه وغيره قلت يا رسول الله كم الانبيا قال مايه الف وعشرون
الفا قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلاثمايه وثلاثة عشر جما غفيرا
قلت يا رسول الله من كان اولهم قال ادم قلت يا رسول الله نبي مرسل قلت نعم
وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام لانه صاحب الملة الكبرى وقيل بشرع موسى
عليه السلام لانه صاحب الكتاب الذي نسخ لمكلفا حكاه او عيسى موافق له
في بعضها وقيل بشرع عيسى عليه السلام لانه بعدهم ولم ينسخ الى بعثه صلى الله
عليه وسلم ولا يخفى ما في كل من هذه الاوجه والمختار عنده المصنف انه متعبد
بما ثبت انه شرع اذ ذاك اي في ذلك الزمان بطريقه فانه مراد الكل لانه
بعدالة النقله في غير التواتر فاذا ثبت بطريق يفيد الثبوت انه شرع نبي
وجب العمل به وان كان نبيا بعده غيره لان الاصل عدم النسخ الاجماع مرد له ذكره
المصنف الا ان تختلفا اي الشرعان امرين متضادين فبالاخير اي فالحكم ان يجب
عليه ما ثبت بالشرع المتاخر للعلم بثبوت نسخه فان لم يعلم الشرع الاخير لعدم
معلوميه طريقه اي الاخير فيما ركن اليه اي فهو متعبد بما اطمان قلبه اليه
منهما انهما كقياسين لعدم ما بعدها ونفاه اي تعبده قبل البعثه بشرع من قبله
المالكيه قال القاضي وعليه جماهير المتكلمين ثم اختلفوا فمنعته المعتزله عقلا
وقال هو الحق يجوز ولكنه لم يقع وعليه القاضي وغيره قال المصنف والامدي
وتوقف الغزالي ونسب السبكي التوقف الى امام الحرمين والغزالي والامدي
وابن الانباري وغيرهم واختار لنا انه لم ينقطع التكليف من بعثة ادم عموما
كادم ونوح وخصوصا كشعيب الى اهل مدين واصحاب الايكه ولم يتركوا
اي الناس سدى اي مهملين غير مامورين ولا منهيين في زمن من الازمان قط فلزم
التعبد كل من تاهل له من العباد وبلغه ذلك المتعبد به وبهذا الدليل يوجبه
اي التعبد في غيره عليه السلام ايضا وهو كذلك وتخصيصه اي النبي صلى
الله عليه وسلم اتفاق واستدل للمختار بتظافر روايات صلاته وصومه وحجه
اي تعاونها واجتماعها وهو بالضاد المعجمه كما تقدم وهذا اشهر من ان يذكر
بشي مخصوص وذلك للعلم الضروري انه اي فعلها لقصد الطاعه وهي اي
الطاعه موافقة الامر فلا تتصور من غير شرع والجواب ان الضروري قصد

القربة وهي اي القربة اعم من ان فيه الامر والنقل فلا يستلزم القربة
معينا منهما ظاهرا فضلا عن ضرورته واستدل ايضا بعموم كل شريعة
جميع المكلفين فيتنا وله ايضا ومنع عموم كل شريعة جميع المكلفين وكيف
لا وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم وكان النبي يبعث الى قومه خاصة
وبعثت الى الناس عامة وقال الثاني لو كان متعبدا بشريعة من قبله قضت
العادة بمخالطته اهلها ووجبت مخالطته لهم لاخذ الشرع منهم ولم يفعل
اذ لو فعل لنقل لتوفر الدواعي على نقله ولم ينقل اجيب الملزوم للتعبد
بما يعلم انه شرع اذ ذاك اي قبل البعثة التواتر لانه المفيد للعلم ولا حاجة
معه اي التواتر اليها اي مخالطتهم لا ان الملزوم له الاحاد لانها اي الاحاد
منهم اي اهل الشرع لا تفيد ظنا لعدم الوثوق بما في ايديهم الى غير ذلك فضلا
عن العلم هذا والخلاف في هذا يجب ان يكون مخصوصا بالفروع اذ الناس في
الجاهلية مكلفون بقواعد العقايد وكذا انعقد الاجماع على ان موتاهم
في النار يعذبون فيها على كفرهم ولولا التكليف ما عذبوا فعموم اطلاق العلما
مخصوص بالاجماع ذكره القرافي ثم هذه المسئلة قال امام الحرمين والمازري
وغيرهما لا يظهر لها ثمرة في الاصول ولا في الفروع بل تجري مجرى التواريخ المنقول[له]
ولا يترتب عليها حكم كما في الشريعة وفيه تامل واما انه متعبد بشرع ما قبله
بعد البعثة فالمثبت انه شرع لمن قبله فهو شرع له ولامته عند جمهور الحنفية
والمالكية والشافعية على ما ذكر القرافي وعن الاكثرين المنع فالمعتزلة
مستحيل عقلا وغيرهم شرعا واختاره القاضي والامام الرازي والامدي لنا ما اخبرنا
من الدليل السابق فيثبت ذلك شرعا حتى يظهر الناسخ والاجماع ثابت
على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم اي اوحينا على بني اسرائيل فيها
اي التوراة ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في شرعنا ولولا انا متعبدون
به لما صح الاستدلال بوجوبه في دين بني اسرائيل على وجوبه في ديننا
وبقوله عليه السلام من نام عن صلاة وتلى اقم الصلاة لذكري ولم اقف
على هذا الحديث بهذا اللفظ واقرب لفظ اليه وقفت عليه ما في صحيح مسلم
اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله يقول
اقم الصلاة لذكري وهي اي هذه الاية مقولة لموسى عليه السلام فاستدل
بها على وجوب قضا الصلاة عند تذكرها والا لم يكن لتلاوتها فايدة ثم لو لم
يكن هو صلى الله عليه وسلم وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا به في دينه
لما صح الاستدلال قالوا اي النافون اولا لم يذكر شرع من قبلنا في حديث
معاذ السابق وصوبه اي ما في حديثه من القضا بما في كتاب الله ثم بما في سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم باجتهاده ولو كان شرع من قبلنا شرعا لنا
لذكره ولم يصوبه اجيب بانه انما لم يذكره اما لان الكتاب يتضمنه نحو قوله

تعالى

تعالى فبهداهم اقتده فانه اعم من الايمان والاعمال التي ظهوابها او لقلته
اي قلة وقوعه جمعا للادلة دليلنا الدال على كونه وامته متعبدين
ودليلكم الدال على نفيه قالوا ثانيا الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لجميع
الشرايع قلنا لكن لما خالفها لا مطلقا للقطع بعدمه اي النسخ في الايمان
والكفر وغيرها كالقصاص وحد الزنا قالوا ثالثا لو كان صلى الله عليه وسلم
متعبدا به وجبت خلطته لاهله كما تقدم تقريبا اجيب بما تقدم ايضا من اللزوم
للتعبد بما علم انه شرع من قبله هو التواتر لان الكلام فيما علم وصح انه من
شريعة من تقدم والاحاد تعينه والتواتر لا يحتاجه هنا واعلم ان الحنفية
تنوع اي كون شرع من قبلنا شرعا لنا بما اذا اقتضى الله ورسوله ذلك ولم ينكر
فجعل هذا منهم قولا ثالثا قال المصنف ــــــــ وليس كذلك والحق انه اي هذا
التقييد وهو بيان طريق ثبوته اي شرع من قبلنا شرعا لنا واجب الاتباع بهذا
المذهب لا يتاتى فيه خلافا اذ لا يستفاد شرعهم عنهم احادا ولم يعلموا متواترا
منه لم ينسخ ولا بد من ثبوته شرعا لهم اولا ليثبت له وجوب اتباعنا له ثانيا
فكان ثبوته بذلك اي بقص الله او رسوله من غير تعقب بانكار دليل كونه
شرعا للناسخ ضروري وبيان رده الى الكتاب او الى السنة بمنع كونه قسما خامسا
من الاستدلال كما سياتي هذا او غير واحد على ان قولنا متعبد بشرع من قبله
لنفي اللبا كما اشرنا اليه صدر المسئلة ووافق القرافي على هذا اذا اريد
به الاصول وما بعد النبوة اما قبلها اذا اريد به الفروع فالصواب كشف اللبا
ويعرف توجيهه في شرح تنقيح المحصول له ودفعه ما سلف هنا فليراجع ذلك
وليتامل ما هنا مسئلة تخصيص السنة كالكتاب اي كتخصيص الكتاب بالكتاب
على الخلاف في الجواز فيه بين الجمهور وشذوذهم على الخلاف فيه بين الجمهور
في اشتراط المقارنة في المخصص الاول بمعنى كونه موصولا بالعام كما تقدم في
بحث التخصيص فاكثر الحنفية يشترط وبعضهم كالشافعية لا يشترط الى غير ذلك
مما تقدم في بحث التخصيص قالوا اي الجمهور خص قوله صلى الله عليه وسلم
فيما سقت السما والعيون او كان عثريا العشر لفظ البخاري ولمسلم نحوه بليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه وهو اي تخصيص الاول بالثاني
تام على قول الشافعية وبعض الحنفية حيث لم يشترطوا المقارنة ويرى الشافعية
لتقديم الخاص مطلقا لا على قول ابي يوسف ومحمد اذا لم تثبت مقارنته
اي الثاني للاول ولا تاخره ليخص على تقدير مقارنته وينسخ على تقدير
تاخره فتعارضا اي الحديثان في الايجاب فيما دون خمسة اوسق فقدم ابو يوسف
ومحمد الثاني بما الله تعالى اعلم به فان وجهه بالنسبة الى الاصل المذهبي غير
ظاهر وقدم ابو حنيفة العام اي الاول احتياطا لتقدم الموجب على المبيح وحمل
غير واحد من المشايخ منهم صاحب الهداية مرويهما على زكاة التجارة جمعا بين

الحديثين قالوا لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق كانت يومئذ
اربعين درهما ولفظ الصدقة يكني عنها بل نقله في الفوائد الظهيرية عن
ابي حنيفة في مبسوط احمد الطواويسي اخذ ابو حنيفة هذا الا من عمر رضي
الله عنه فانه عمل بالعالم المتفق عليه حين اراد اجلاء بني النضير فاعترضوا
عليه بقوله صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون وعمر تمسك بقوله صلى
الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فاجلاهم مسئلة الحق الرازي
من الحنفية والبردعي وفخر الاسلام واتباعه والسرخسي وابو اليسر ومالك
والشافعي في القديم واحمد في احدى روايتيه قول الصحابي المجتهد فيما
يمكن فيه الرأي بالسنة لغير الصحابي لا لمثله اي صحابي اخر فيجب على
غير الصحابي تقليده اي الصحابي ونفاه اي الحاق قوله بالسنة الكرخي وجماعة
من الحنفية منهم القاضي ابو زيد كالشافعي في الجديد ولا خلاف فيما لا يجري
فيه اي قوله الذي لا يمكن فيه الرأي بينهم اي الحنفية انه يجب تقليده فيه
لانه كالمرفوع لعدم ادراكه بالرأي وبه قال الشافعي ايضا في الجديد بناء على ما حكاه
السبكي عنه والده وتحريره اي محل النزاع قوله اي الصحابي فيما يدرك
بالقياس لكن لا الشهرة بين الصحابي لكونه مما لا تعم به البلوى ولم ينقل خلاف
فيه بين الصحابة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين وما تلزمه الشهرة مما
يدرك بالقياس لكونه مما تعم به البلوى واشتهر بين الخواص ولم ينقل خلاف
من غيره فهو اجماع كالسكوتي حكما لشهرته اي تشبيها على الوجه الذي ذكرنا
وفي اختلافهم اي الصحابة في ذلك الترجيح بزيادة قوة لاحد الاقاويل
ان امكن فان تعذر الترجيح عمل بايها شاء بعد ان يقع في اكبر رأيه انه هو
الصواب ثم بعد ان يعمل باحدها ليس له ان يعمل بالاخر بلا دليل لا يطلب
تاريخ بين اقوالهم ليجعل المتاخر ناسخا للمتقدم كما يفعل في النصين لانهم
لما اختلفوا ولم يتحاجوا بالسماع تعين ان يكون اقوالهم عن اجتهاد لا سماع
فكانا كالقياسين تعارضا بلا ترجيح لاحدهما على الاخر حيث يكون هذا
حكمها وذلك لان الحق لا يعدوا اقوالهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول بالرأي
قولا خارجا عنها واختلف عملائهم اي الحنفية في هذه المسئلة ونفي تقليده
فيما يمكن فيه الرأي فلم يستقر عنهم مذهب فيها ولا عن مذهب فيها عنهم رواية
ظاهرة فلم يشترطا اي ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس مال السلم المشاهد
اي تسميته مقداره اذا كان مشارا اليه في صحة السلم قياسا على الاعلام بالتسمية
لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية تكفي بالاجماع فكذا
بالاشارة وقياسا على البيع المطلق به وشرطه اي ابو حنيفة اعلام قدر راس
المال المشاهد في صحته وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر كذا في الكشف
وفي غيره عن عمر وابن عمر وضمنا اي ابو يوسف ومحمد الاجير المشترك وهو من

يعقد

يعقد على عمله كالصباغ والقصار التي هي محل العمل اذا هلك فيما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة بخلاف اذا هلكت بالسبب الغالب وهو ما لا يمكن الاحتراز
عنه كالحرق والغرق الغالبين والغارة العامة فانه لا ضمان عليه اتفاقا وانما
ضمناه في الاول بقول علي رضي الله عنه رواه ابن ابي شيبة عنه من طرق واخرج
الشافعي عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك
ونفاه ابو حنيفة يعني ضمن الاجير المشترك بقياس انه امين كالمودع والاجير
الوحد وهو من يعقد منافعه لان الضمان نوعان ضمان جبر وهو يجب بالتعدي
فضمان الشرط وهو يجب بالعقد ولم يوجد كلاهما لان قطع يد المالك حصل
باذنه والحفظ لا يكون خيانة فبقيت العين في يده امانة كالوديعة فلا يضمن
القصار ولا الصائغ ولا حائك ولا ورفعه ابو حنيفة في مسنده بلفظ ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا ضمان على قصار ولا صباغ ولا وشا فلاجرم ان قال
الاسبيجابي الضمان كان من رأي علي ثم رجع عنه واخرج محمد في الاثار ايضا عن
ابي حنيفة عن حماد عن ابي ابراهيم ان شريحا لم يضمن احدا قط قيل وكان يحكم
بحضرة الصحابة والتابعين من غير نكير فخذ محل الاجماع واتفق فيما لا يدرك
رأيا كتقدير اقل الحيض ثلاثة ايام رواه عن عمر وعلي وابن مسعود وعثمان ابن
ابي العاص وانس رضي الله عنهم كذا في جامع الاسرار ولم اقف على ذلك عن عمر
وعلي واما روايته عن ابن مسعود فاخرجها الدارقطني واما عن عثمان بن
ابي العاص فلم اقف على ما يفيد ذلك عنه واما عن انس فاخرجها الكرخي
وابن عدي قلت والقائل ان يقول لم لا يكون القول بان اقل الحيض ثلاثة
بالمرفوع وهي ذلك كما رواه الدارقطني والطبراني من حديث ابي امامة وابن
عدي من حديث انس ومعاذ والدارقطني من حديث واثلة وابن الجوزي
من حديث الخدري وابن حبان من حديث عائشة وان كان في طريقها ضعف
فان تعددها يرفعها الى درجة الحسن وصنيع غير واحد من المشايخ
ثم في حكاية الاتفاق نظر فان في رواية الحسن عن ابي حنيفة ثلاثة ايام والليلة
اللتان تتخللانها وعند ابي يوسف يومان واكثر الثالث وفساد بيع ما اشتري
باقل مما اشتري قبل نقد الثمن بقول عائشة لام ولد زيد بن ارقم لما قالت
لها اني بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقدا
ابلغي زيدا ان قد ابطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب
بئس ما اشتريت وبئس ما شريت رواه احمد قال ابن عبد الهادي اسناده جيد
لما تقدم اي لانه لا يدرك رأيا لان الاجزية على الاعمال انما تعلم بالسمع فيكون
لهذا حكم الرفع للنافي الحاق قول الصحابي بالسنة يمتنع تقليد الصحابي
المجتهد غيره وهو اي الصحابي كغيره من المجتهدين في احتمال اجتهاده الخطأ
بل يقوى فيه اي في قوله احتمال السماع اذ الظاهر الغالب من حاله اقاق

بالخبر لا بالراي الا عند العدول بعد مشاورة القرناء لاحتمال ان يكون عنده
خبر وقد ظهر من عادتهم سكوتهم عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم
خبر يوافق فتواهم لان الواجب عند السوال بيان الحكم لا غير
ولو انتفى السماع فاصابته الحق اقرب من غيره لبركة الصحبه ومشاهدتهم
الاحوال المستنزله للنصوص والمحال التي لا تتغير الاحكام باعتبارها ولمزيد
جدهم وحرصهم في بذل المجهود في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
والاحتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل فيها لا نص عندهم فيه بخلاف
غيره اي الصحابي قلت ولو وجب ان يمنع المقدمة الاولى ايضا فقد ذكر الشيخ ابو
بكر الرازي ان ابا حنيفة قال من كان من اهل الاجتهاد فله تقليد غيره من العلما
وترك رايه فان شا امضى اجتهاد نفسه انتهى والمسئلة ستعرفها
في المقالة الثانيه ويأتي الكلام عليها ان شا الله تعالى واحتمال الخطا لا يوجب
المنع كالقياس فصار قول الصحابي كالدليل الراجح وقد يفيد عموم قوله
تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
مدح الصحابة وتابعيهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم
باحسان من حيث الرجوع الى رايهم لا الى الكتاب والسنه لان في ذلك استحقاق
المدح باتباع الكتاب والسنة باتباع الصحابه وذلك انما يكون في قول واحد
منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف فلا يكون موضع
استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك
اتباع البعض فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد
بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان والظاهر من المذهب من التابعي المجتهد
في عصرهم اي الصحابه كابن المسيب والحسن والنخعي والشعبي المنع من
تقليده لفوات المناط المساوي للمناط في وجوب التقليد للصحابي وهو
بركة الصحبه ومشاهدة المسيرة للنصوص والمعقبة لا طلاقها حتى ذكروا عن
ابي حنيفة انه قال اذا اجتمعت الصحابه سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم
وفي روايه لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وفي النوادر
نعم كالصحابي واختاره الشيخ حافظ الدين النسفي والاستدلال لذلك
بانهم اي الصحابه لما سوغوا له اي للتابعي الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى
صار مثلهم فيجوز تقليده كما في الصحابي ممنوع الملازمة لان التسويغ
لاجتهاده لرتبة الاجتهاد اي لحصولها له لا يوجب ذلك المناط لوجوب
التقليد ويرد شريح الحسن لعلي اي شهادته لا له انما ذكر المشايخ من
ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح فخالف عليا في رد شهادة الحسن
له للقرابه وهو اي علي يقلد الابنا اي كان من رايه جواز شهادة الابن لابيه
ومخالفة ابن عباس مسروقا في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح

الولد

الولد الى شاة فالو رجع ابن عباس الى قول مسروق بعد ثبوت كل منهما
لا يفيد المطلوب لان خلافهما وتقريرهما لمرتبة الاجتهاد ولا يستلزم الارتفاع
الى رتبة الصحابي الا بما ذكرنا وهو لحقيقه وجعل شمس الائمة الخلاف في
قول التابعي ليس الا في انه هل يعتد في اجماع الصحابه فلا ينعقد اجماعهم
دونه او لا يعتد به في اجماعهم فعندنا نعم يعتد به وعند الشافعي لا يعتد
به فلم يعتبر رواية النوادر وقال ولا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجه
على وجه يترك به القياس والله سبحانه اعلم فصل في التعارض
واشار الى وجه ذكره بعد خبر الواحد بقوله وغالبه في الاحاد وهو اي
التعارض لغة التمانع على سبيل التقابل يقول عرض لي كذا اذا استقبلك
ما يمنعك مما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها
من الاتصال بالارض وفي الاصطلاح اقتضا كل من دليلين عدم مقتضاه
الاخر وفيه المعنى اللغوي كما هو ظاهر فعلى ما قيل والقايل غير واحد
من مشايخنا كفخر الاسلام واتباعه لا يتحقق التعارض الا مع الوحدات
الثمان وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والاضافه والقوة والفعل
والشرط وقيل التسع والتاسع وحدة الحقيقة والمجاز كما عرف في المنطق
وردها الى الاضافه والجمع الى وحدتي المحكوم عليه وبه والى وحدة النسبة
الحكميه كما عرف في المنطق ايضا فالتعارض لا يتحقق في الاحكام الشرعيه للتناقض
ح وان الشارع منزه عنه لكونه امارة العجز وعلى تعارضها اي الدليلان فيرجح
احدهما اذا وجد المرجح له او يجمع بينهما بان يحمل كل منهما على طريقة يتحقق
معناه اي التعارض ظاهرا اي يكون التعارض المذكور ظاهرا وقضاء الدليلين
لجهلنا بالمتقدم منهما لا حقيقة في نفس الامر كما اشار اليه صاحب البديع وصدر
الشريعه وهو اي يكون المراد به هذا هو الحق فيتفرع عليه قوله فلا
يعتبر الوحدات المذكورة فيه لا المعتبر له صورة المعارضة لا حقيقتها لاستحالتها
على الشارع فلا معنى لتقييدها بتحقق الوحدات لانها في المعارضة
الشبهه والكلام في اعطا احكام المعارضة الواقعه في الشرع وهو ما يكون
صورة فقط مع الحكم بانتفايها حقيقه وقوله ايضا ولا يشترط تساويهما
اي الدليلين المتعارضين قوة لا كما قيل شرطا لان الاضعف بالنسبة الى
الاقوى في حكم العدم فلا تماثل بينهما لانه بنا على التعارض حقيقه وقوله
ايضا ويثبت التعارض في دليلين قطعيين ويلزمه اي التعارض في قطعيين
محلان لما اذا لم يعلم تاخر احدهما عن الاخر او نسخ احدهما بمعارضة
الاخر ان علم تاخر احدهما عن الاخر ومنعه اي التعارض بينهما اي القطعيين
واجازته في الظنيين كما ذكره ابن الحاجب وغيره وعلله العلامة الشيرازي بانه
اما ان يعمل بهما وهو جمع النقيضين في الاثبات او لا يعمل بشي منهما وهو جمع بين

اليقينيين في طرف النفي او باحدهما دون الاخر وهو ترجيح بلا مرجح فحكمه بيان
هذا التعليل بعينه في الظنيين ايضا على الكلام في صورة التعارض لا في تحققه
الواقع وهو كما يوجد في الظنيين ويوجد في القطعيين وفي القطعي والظني
والرجحان لاحد المتعارضين القطعيين او الظنيين انما هو تابع اي بوصف
تابع كذلك الراجح كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي
يرويه عدل غير فقيه مع التماثل اي تساويهما في القطع والظن لا بما هو غير
تابع ومنه اي تماثل بين الدليلين في الثبوت السنة المشهورة مع الكتاب
حكما اي من حيث من وجوب تقييد مطلقها وتخصيص عمومه وجواز نسخه بها ولهما
على قول الجصاص وان كانت لا تماثله من حيث اكفار جاحدها على ما هو الحق كما سلف
في موضعه فلا يقال النص راجح على القياس لان رجحان النص على القياس
بوصف غير تابع فلا مماثلة بينهما او لا خلاف عارضه اي القياس المحض فقدم
النص عليه فانه يقال لان المراد صورة التعارض فلا يلزم منه تحقق المماثلة
بينهما في نفس الامر اذ حكمه اي المعارض صورة النسخ ان علم المتاخر فيكون ناسخا
للمقدم والا اذا لم يعلم المتاخر والحكم الترجيح لاحدهما على الاخر بطريقة
ان امكن ثم الجمع بينهما ان امكن اذا لم يمكن ترجيح احدهما على الاخر لان اعمال
كليهما في الجملة ح اولى من الغاء كليهما بالكلية والا اذا لم يعلم المتقدم ولم يمكن ترجيح
احدهما والجمع بينهما تركا المتعارضان الى ما دونهما من الادلة على الترتيب ان
كان اي وجد ما دونهما بان كان التعارض بين ايتين فانهما يتركان الى السنة
ان كانت ولم يكن معارضة فان لم توجد تلك سنة او وجدت لكن متعارضة
ففخر الاسلام تركه الى القياس واقوال الصحابة ولم يفصح بما يصار اليه اولا منهما
ولفظ السرخسي يصار الى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة وذلك
قول الصحابي والقياس الصحيح فقيل في الاول اشارة الى تقديم القياس وفي
الثاني اشارة الى تقديم قول الصحابي لانه المقدم في الكتب يدل على شدة
العناية وفي التقويم وان كان بين السنتين فالميل الى قول الصحابي ثم الى
الراوي انتهى وعليه مشى المصنف كما سترى ثم ظاهر ان هذا كله
فيما يدرك بالقياس اما فيما لا يدرك فقول الصحابي مقدم على القياس اتفاقا
ثم انما يتساقط المتعارض حيث لا ترجيح ولا جمع بينهما ممكنا الى ما دونهما حيث
وجد لتعذر العمل بهما للتنافي بينهما وباحدهما عينا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
ثم لا مزوع في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يعمل به وهو ما دونهما
فلا يقع العمل بما يحتمل انه منسوخ ثم انما يجب المصير الى ما دونهما لان الحادثة
التحقق بما اذا لم يوجد فيها ذلك الدليلان ولا بد من دليل يعرف به حكم الحادثة
والا اذا لم يوجد دون المتعارضين دليل اخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع
قررت الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين اما في التعارض

في

في القياسين اذا وقعت الحاجة الى العمل فانما يشهد قلبه اي ادى تحري المجتهد
اليه يجب العمل به عليه ان طلب الترجيح فظهر له ان لا ترجيح ولا يسقطان
لا دائما قطعا الى العمل بلا دليل شرعي لانه لا دليل شرعي بعد القياس يرجع
اليه في معرفة حكم الحادثة الذي هو مضطر الى معرفته والعمل بلا دليل شرعي
باطل من القياسين حجة في العمل به لوضع الشارع اياه لعمل به لا في اصابة الحق لانه
عند الله واحد فمن حيث الاول وجب ان يثبت الخيار من غير تحري في الكفارات ومن
حيث الثاني وجب ان يسقطا كما في النصين لان احدهما خطا وهو لا يدري فوجب
العمل من وجه وسقط من وجه فقلنا يحكم رايه ويعمل بشهادة قلبه لان القلب
المؤمن نور ابدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله رواه الترمذي ثم اذا عمل باحدهما
بالتحري ليس له ان يعمل بالاخر لمصيرة الذي عمل هو الحق عند الله والاخر خطا
في الظاهر فلا يجوز له ان يعمل به الا بدليل فوق التحري كان يتبين نص بخلافه
لظهور خطابه ح حيث اجتهد في المنصوص عليه واذا لم يقع حاجة الى العمل يتوقف
فيه وقال الش فهي يعمل بايهما شا من غير تحري وهذا ما رله في المسئلة قولان
او اقوال واما الروايتان عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين
احدهما صحيحة والاخرى لا ولكن لم يعرف الاخير منهما ودفع العمل بالقياسين
جميعا بان الحق عند الله واحد كما عليه اهل السنة والجماعة فالجمع بينهما
في العمل جمع بين الحق والباطل وهو غير جائز وقول الصحابيين بعد السنة قبل
القياس كالقياسين فلا يصار عنها الى القياس اي قولهما اما ان يكون فيما
يكون فيه الراي اولا فيما يكون حكم تعارضهما ان يرجح احدهما بطريقه فان لم يكن
مرجح عمل بايهما شا ولا يصار الى القياس لان علمهم ح عن راي لانهم لم يحتاجوا
بالسمع ظهر انهم اختلفوا عن اختلاف راي ولا راي في الشرع الا القياس فصار
قولهما كقياسين تعارضا ولا مرجح وفي ذلك يعمل بايهما شا فكذا هذا فان
قيل جاز انا لو صرنا الى القياس ظهر لنا قياس اخر غيرهما قلنا قد مر
ان اجتهاد الصحابي مقدم على اجتهاد غيره فهو كالدليل الراجح بالنسبة الى المرجوح
فالقياس الثالث محكوم بمرجوحيته بالنسبة الى القياسين اللذين هما قولاهما
ولا يجوز ان يعمل به اصلا وايضا يكون الحاصل انهم اجمعوا على قولين فلا يجوز
احداث ثالث فلا فايدة في المصير الى القياس عند تعارضهما ولا مرجح غير واقع
بل الواقع الاطلاقات المشهورة في الكتب انه لا يصار في معارضتهما الى القياس
بل يعمل بايهما شا ذكره المصنف والجمع في العامين يحمل كل على بعض كما قتلوا
المشركين لا تقتلوا المشركين ولا مرجح يحمل الاول على الحربيين والثاني على الذميين
او على القيد اي قيد غير قيد الاخر كما اذا لم يكونوا ذمة في الاول واذا كانوا ذمة
في الثاني وكذا الجمع والخاصين ولا مرجح للعام على الخاص موجود كما اذا جرى

تحريم ولا الخاص اي ولا مرجح له على العام موجود الكن الاباحة اي اخراج منهما فالخاص اي فالعمل به في محله اي الخاص نفسه والعام اي والعمل به فيما سواه اي سوى محل الخاص فيتجه الحاصل منه اي من الجمع بين العام والخاص على هذا الوجه ومن تخصيص العام به اي بالخاص مع اختلاف الاعتبار لانه على ان فيه تخصيص العام بالخاص وعلى الحنفية حمل لدفع التعارض اذا تعذر الترجيح ومعرفة المتاخر لينسخ الاخر ذكره المصنف اما لو وجد مرجح للعام فقط قدم على الخاص او فقط قدم على ما يعارضه من العام وقد يخال اي يظن تقدم الجمع بين العام والخاص على الترجيح عند الحنفية لقولهم الاعمال اولى من الاهمال وهو اي الاعمال في الجمع بين العام والخاص كما هو غير خاف لا في ترجيح احدهما على الاخر فان فيه ابطال الاخر لكن الاستقرا خلافه اي دال على عدم المراد تقدم الجمع على ترجيح احدهما فقد قدم عام استنزهوا البول على خاص شرب العرنيين ابوال الابل المفصح به حديثهم وتقدم تخريج الحديثين في اخر البحث الرابع من مباحث العام لمرجح التحريم لشرب ابوال الابل وهو ابو حنيفة رحمه الله تعالى مع امكان حمله اي عام استنزهوا البول على ما سوى بول ما يوكل كما ذهب اليه مبيحه مطلقا كمحمد واحمد رحمهما الله او للتداوي فقط كابي يوسف رحمه الله وعام ما سقته اي فيما سقته السما والعيون او كان عثريا العشر على خاص الاوسق اي ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وتقدم تخريج الحديثين في مسئلة تخصيص السنة بالسنة لمرجح الوجوب للعشر في كل ما سقته السما اوسق سيحا قل او كثر وهو ابو حنيفة مع امكان رجوع اي حمل ما سقته السما على ما كان خمسة اوسق او فصاعدا كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد وغيرهما وكيف يقدم الجمع مطلقا على اعتبار الراجح منهما وفي تقديمه اي الجمع مطلقا عليه مخالفة ما اطبق عليه العقول من تقديم المرجوح على الراجح وظاهر ان هذا بيان للمخالفة لا لما اطبق والا لكان الوجه الخلو مع انه قد كان هو الاولى وتاويل اخبار الاحاد المعارضة لظاهر الكتاب عند تقديم الكتاب عليها ليس منه اي الجمع بين المتعارضين ظاهرا بل استحسان حكما للتقديم للكتاب عليها وقولهم اي الحنفية في تقديم النص على الظاهر تعارضا فيما وراء الاربع من النسا بملك النكاح للاحرار اي قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الاكثر من الاربع ومثنى الخ اي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع فانه نص على قصر الحل على الاربع فرجح النص على الظاهر وحمل الظاهر عليه اي النص اتفاق منهم اي الحنفية عليه اي نفي الجمع بعد الترجيح وعلى تاويل المرجوح بعد تقديم الراجح حمله على معنى الراجح وليس هذا جمعا فان الجمع ان يحمل كل على بعض وفيه عدم اعمال الراجح في جميع معناه وليس هذا كذلك بل اعمل الراجح وهو النص في كل معناه وهو

فقصر

بقصر الحل على الاربع ثم حمل المرجوح وهو الظاهر على هذا بعينه قال المصنف ولو خالفوا اي الحنفية هذا الاصل لكغيرهم وجعلوا الجمع قبل الترجيح حتى يصار الى الجمع ان احدهما راجح او عرف تاخر متعناه لان هذه الاصول ليست الا من تصرفات العقول فلكل احد ان يبتدي وجها عقليا ويعمل به ويمنع غيره ان امكنه كما ذكرناه وقولهم الاعمال اولى الخ ان اريد مع المرجوحية معناه لانه نقض الاصول ومكابرة العقول وان اريد عند عدم الرجحان فيقدم على المصير الى ما دونها فنعم ذكره المصنف هذا والذي في الميزان الخلاص من التعارض من وجهين احدهما ما يرجع الى الركن بان لم يكن بين الدليلين مماثلة كنص الكتاب وخبر المتواتر مع خبر الواحد والقياس او خبر الواحد مع القياس لان شرط قبول خبر الواحد والقياس ان لا يكون ثمه نص من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع بخلافه وكذا اذا كان لاحد الخبرين من الاحاد او لاحد القياسين رجحان على الاخر بوجه من وجوه الترجيح لان العمل بالراجح واجب عند عدم المتيقن بخلافه ولا عبرة للمرجوح بمقابلة الراجح ولكن هذا انما يستقيم بين خبري الواحد وبين القياسين لان كلا منهما ليس بدليل موجب للعلم وانما يوجب الظن او علم غالب الراي وهذا يحتمل التزايد من حيث القوة بوجوه الترجيح فاما بين النصين كتابا وسنة متواترة في حق الثبوت فلا يتصور الترجيح لان العلم بثبوتهما قطعي والعلم القطعي لا يحتمل التزايد في نفسه من حيث الثبوت وان كان يحتمله من حيث الجلا والظهور الا وقع التعارض في موجبيهما بان كان احدهما محكما والاخر فيه احتمال فالمحكم اولى وثانيهما ما يرجع الى الشرط بان لا يثبت الزمان حقيقة او دلالة وبيانه ان النصين اذا تعارضا ولم يكن احدهما خاصا والاخر عاما الا ان لا يكون بينهما زمان يصلح للنسخ ففي الخاصين يحمل احدهما على قيد او حال او مجاز ما امكن وفي العامين من وجه يحمل على وجه يتحقق الجمع بينهما وفي العامين لفظا يحمل احدهما على بعض اخر وعلى القيد والاطلاق واما ان يكون بينهما زمان يصلح للنسخ بان كان المكلف يتمكن من الفعل والاعتقاد او من الاعتقاد ولا غير على الاعتقاد فيه فيمكن العمل بالطريقين بالناسخ والتخصيص والتقييد والحمل على المجاز في العامين والخاصين فاصحاب الحديث العمل بطريق التخصيص والبيان اولى والمعتزلة الناسخ اولى ومشايخنا واختيار ابي منصور الماتريدي ننظر الى عمل الامة في ذلك فان حملوه على الناسخ يجب العمل به وان حملوه على التخصيص يجب العمل به وان لم يعرف عمل الامة في ذلك على احد الوجهين او اسقوا في عملهم فيه بان عمل بعضهم على احد الوجهين والبعض على الوجه الاخر فيرجع في ذلك الى شهادة الاصول فيعمل بالوجه الذي يشهد به وان كان احدهما خاصا والاخر عاما فان عرف تاريخهما وبينهما يصح فيه الناسخ فان

كان سابقا والعام متاخرا نسخ الخاص به وان كان العام سابقا والخاص متاخرا
نسخ العام بقدر الخاص ويبقى الباقي **وان كان** واردا معًا او كان بينهما زمانا
لا يصلح فيه النسخ بني العام على الخاص فيكون المراد من العام ما وراء المخصوص
ولهذا قول مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه من ديارنا وقالوا
ان فعنه يبنى العام على الخاص في العام المتصل حتى ان الخاص السابق
يكون مبينا للعام اللاحق فيكون المراد من العام ما وراء قدر المخصوص بطريق
البيان **وعلى قول** مشايخ سمرقند الجواب فيه كذلك اذا لم يكن بينهما زمان يصلح
للنسخ لانه لا يندفع التناقض الا بهذا الطريق فاما اذا كان بينهما زمان يصلح
الناسخ قالوا يتوقف في حق الاعتقاد ويعمل بالنص العام بعمومه ولا يبنى
على الخاص وتوجيه هذه الاقوال مذكورة فيه فليراجعه من اراد ذلك
ومنه اي المعارض صورة في الكتاب المعارض **اما** اي الذي **بين قراتي اية**
الوضوء من الجر لابن كثير وابي عمرو وحمزة **والنصب** للباقين **في ارجلكم**
من قوله واسحوا برؤسكم وارجلكم **المقتضيتين مسحها** اي الرجلين
ما هو ظاهر قراءة الجر **وغسلها** كما هو ظاهر قراءة النصب **فيتخلص** من هذا
التعارض **بان تجوز بمسحها** المقادير امسحوا المقدر الدال عليه الواو **عن**
الغسل مشاكلة كما في قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه
قلت اطبخوا لي جبة وقميصا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
والعطف فيها اي القراتين **على رؤسكم** ولعل فائدته التحذير من الاسراف
المنهي عنه اذ غسلها مظنة له لكونه نصبا عليها فعطفت على الممسوح
لا للمسح بل للتنبيه على وجوب الاقتصاد فكانه قال اغسلوا ارجلكم غسلا
خفيفا شبيها بالمسح وانما قلنا يجوز بمسحها عن غسلها **لتواتر الغسل عنه**
صلى الله عليه وسلم لها اذ قد اطبق **من حكى وضوءه** من الصحابة **وهم يقربون**
من ثلاثين عليه اي على غسله صلى الله عليه وسلم رجليه بل يزيدون
على ذلك وقد اسعف المصنف بذكر اثنين وعشرين منهم في فتح القدير
عثمان رواه البخاري وعلي رواه اصحاب السنن وعائشة رواه النسائي وعلي
وابن عباس والمغيرة رواه البخاري وغيره وعبد الله بن زيد رواه الستة
وابو مالك الاشعري وابو هريرة وابو امامة والبراء بن عازب رواه احمد
وابو بكرة رواه البزار ووائل بن حجر رواه الترمذي وكعب بن مالك رواه
ابن حبان وانس رواه الدارقطني وابو ايوب الانصاري وابو كاهل وعبد
الله بن انيس رواه الطبراني والمقدام ابن معدي كرب وكرب بن عمرو التامي
والربيع بنت معوذ وعبد الله بن عمرو ابن العاص رواه ابو داود وعبد الله
ابن ابي اوفى رواه ابو يعلى وممن حكاه ايضا زيادة على هؤلاء عمر رواه عبد
ابن حميد وابن عمر وابي بن كعب رواه ابن ماجه ومعاوية رواه ابو داود ومعاذ

بن جبل

بن جبل وابو رافع وجابر بن عبد الله وتميم ابو عزية الانصاري وابو الدرداء
وام سلمة رواه الطبراني وعمار رواه الترمذي وابن ماجه وزيد بن ثابت
رواه الدارقطني فبلغت الجملة اربعة وثلاثين وباب الزيادة مفتوح للمستقر
ثم المراد لاتفاق الجم الغفير الذي يمنع العقل تواطؤهم على الكذب من الصحابة
على نقل غسلها عنه صلى الله عليه وسلم ثم اتفاق الجم الغفير الذين هم بهذه المثابة
من التابعين على نقل ذلك عن الصحابة وهلم جرا حتى الينا وليس يعني المتواتر
الا هذا **او تواترته** اي وتوارث غسلها **من الصحابه** اي لا اخذنا غسلها عمن يلينا
وهم ذلك عمن يليهم وهكذا الى الصحابه وهم اخذوا بالضرورة عن صاحب
الوحي فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين ثم النسخ في المسح المقدر لها في
الاية مستقر اتفاقا فتعين تجوزه فيها عن الغسل لامكانه والجاء الدليل
اليه **وانفصال ابن الحاجب عن الجوار** اي عن جر الرجل بالجوار ولو لقوله
برؤسكم **اذ ليس الجر بها فصيحا** اي قال بانه في القران ولا في كلام فصيح
بتقارب الفعلين اي امسحوا واغسلوا **وفي مثله** اي تقارب الفعلين
تحذف العرب الفعل **الثاني وتعطف متعلقه على متعلق الفعل**
الاول **كانه** اي متعلق الفعل الاول **متعلقه** اي الفعل الثاني كقول الشاعر
متقلدا سيفا ورمحا وعلفتها تبنا وماءا باردا اذ الاصل ومتقلدا وسقيتها
ماءا باردا فحذفا وعطف متعلقها على متعلق ما قبلها والاية من هذا
القبيل اي امسحوا برؤسكم واغسلوا ارجلكم فحذف اغسلوا وعطف متعلقه
وهو ارجلكم على متعلق الاول وهو برؤسكم فتعبد الا عما عن المناقشة
في انه لم يات في القران ولا في كلام فصيح بوقوعه في نحو قوله تعالى عذاب
يوم اليم وحور عين في قراءة حمزة والكسائي الى غير ذلك وفي انه لا يحذف في
النظيرين المذكورين بل ضمن متقلدا معنى حاملا وعلفتها معنى انلتها والزم
على هذا صحة علفتها ماء باردا وتبنا لما التزم به لقول طرفة لها سبب ترعى
به الماء والشجر **غلط منه** وهو خبر انفصال **اذ لا بعيد** هذا انه ما قصد
من الخروج عن الجوار في القران **الا في اتحاد اعرابها** اي الا اذا كان اعراب
المتعلقين المتعاطفين من نوع واحد كما ذكر في علفتها وسقيتها **وليست**
الاية منه اي مما اتحد فيه اعراب المتعلقين المتعاطفين بل هو مختلف
فيها لانه على ما ذكر تكون الرجل منصوبة لانها معمول اغسلوا المحذوف
فيجب ترك الجر الذي هو الكل لاعراب الرؤس **فلا يخرج** جرها **عن الجوار**
بجر رؤسكم فاهرب منه وقع منه **وما قيل** اي وما في التلويح علاوة على ما تقدم
اولا **في الغسل مسح** وزيادة **اذ لا اسالة** وهي معنى الغسل **بلا اصابة**
وهي معنى المسح **فليتجه** اي الغسل المسح **غلط بادنى تامل** لان الغسل
فيها اي الرجلين بالعطف **على وجوهكم** في القراتين وقد كان حقه النصب

كما هو احد اهما لكون المعطوف عليه كذلك لكنه كما قال والجر لا رجلكم للجوار
لرؤسكم كما هو اختيار المحققين من النحاة فان محله النصب يترجح هذا بانه
اي العطف على المحل قياسا مطرد يظهر في الفصيح واعرابه شايع مستفيض
مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي
لا الجوار فانه في العطف شاذ اذ الحمل الشايع المطرد حينئذ الاعتقاد على
الشاذ ومنه ما بين قراتي التشديد في يطهرن لحمزة والكسائي وعاصم في رواية
ابن عباس من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن المانعة من قربانهن اي
الغسل والتخفيف فيه للباقين المانعة من قربانهن الى الطهر اي الانقطاع
فنحل قربانهن قبله اي الاغتسال بالحل الذي انتهى ما عرض منه من الحرمة
فنحمل تلك اي فيتخلص من هذا التعارض بحمل قراءة التشديد على ما دون الاكثر
من مدة الحيض الذي هو العادة لها ليتأكد جانب الانقطاع به وانما تقوم
بقاءه على تقديره بعده لتوهم معاودة الدم فانه ينقطع تارة ويدر اخرى
والوقت صالح وهذه اي قراءة التخفيف عليه اي اكثر مدة الحيض لانه انقطاع
بيقين وحرمة القربان انما كان باعتبار قيام الحيض فلا يجوز تراخيها الى الاغتسال
لأدائها الى جعل الطهر حيضا وابطال التقدير الشرعي ومنع الزوج من حق القربان
بدون العلة المنصوص عليها وهو الاذى وآل الكل غير جائز فان قيل
انما يتم هذا التخلص ان لو قري فاذا اطهرن بالتشديد ليكون التخفيف موافقا
للتشديد ولم يقرأ فثبت ان المراد الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراءتين اجيب
بالمنع وليس المراد الجمع بينهما لما ذكرنا من اللازم الممنوع فيحمل فاذا اطهرن في حق
يطهرن بالتخفيف على طهرن بالتخفيف ايضا ويطهرن بمعنى طهرن غير مستنكر
فان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتكبر وتعظم في صفاته
تعالى اذ لا يراد به صنعه يكون باحداث الفعل وتبين بمعنى بان وظهر
محافظة على حقيقته يطهرن بالتخفيف واورد يلزم من هذا تعميم المشترك
ان كان يطهرن حقيقة في الانقطاع في الاغتسال والجمع بين الحقيقة والمجاز ان
كان مجازا في الانقطاع ودفع المنع لانه اراد الانقطاع حال اختيار التخفيف
وهو في هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال حال اختيار التشديد
وهو في هذه الحالة ليس له معنى غيره والحالتان لا يجتمعان اذ لا يقربها في حالة
واحدة فلا جمع بينهما اذ من شرطه اتحاد الحالة ولم توجد وكلاهما اي الحملين
المذكورين خلاف الظاهر كما رايت لكنه اي حمل قراءة التخفيف على محمل
الانقطاع على الاكثر اقرب من حملها على الاغتسال اذ لا يوجب حملها على ذلك
تاخر حق الزوج في الوطي بعد القطع بارتفاع العارض المانع من ذلك
وهو الحيض مع قيام المبيح وهو الحل الاصلي الثابت قبل عروض هذا المحرم
بخلاف حملها على الاغتسال فانه يوجب ذلك فالقول بان ذلك الحمل متعين احق

من انه

من انه اقرب ثم هذا اجمع من قبل الحالة كما سيفصح به المصنف ومنه بين ايتي
اللغو في اليمين وهي عند اصحابنا واحد الحلف على امر يظن انه كما قاله
وهو بخلافه وعند الشافعي واحمد في رواية كل يمين صدرت عن غير قصد
في الماضي وفي المستقبل تقتضي احداهما المواخذة بالغموس لانها مكسوبة والاخرى
اي لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
عدمه اي انه لا يواخذ بالغموس اذ ليست الغموس معقودة لان العقد قول
يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه وقد قوبلت باللغو فيكون اللغو
الخالية عن الفائدة واللغو بهذا المعنى ثابت قال تعالى لا يسمعون فيها لغوا
الخ واذا مروا باللغو مروا كراما فدخلت الغموس في هذه الاية في اللغو
لعدم الفائدة التي تقصد اليمين لها شرعا وهي تحقيق البر والقصد
في الغموس اذ لا يتصور فيها فلا يكون مواخذا بها وخرجت الغموس منه
اي من اللغو في الاية ضديه حكم اللغو وهي المواخذة لكسب اي لان حكم
اللغو عدم المواخذة فهو اي اللغو هنا السهو فتعارضتا في الغموس والتخلص
من هذا التعارض عند الحنفية بالجمع بينهما بان المراد بالمواخذة التابعة
للغموس في الاية الاولى المواخذة الاخروية وهي العقاب في الثانية اي
والمراد بالمواخذة المنفية عن الغموس الدنيوية بالكفارة فتغايرت المواخذتان
فلا تعارض او المراد باللغو في الايتين الخالي عن القصد مطلقا بالمواخذة فيهما
اي في الايتين المواخذة الاخروية والغموس في المكسوبة لا في المعقودة فالاية
الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والاية الثانية ساكتة عن الغموس وهي
اي الغموس ثالثة وعلى هذا امضى صدر الشريعة فان قيل قوله
تعالى فكفارته تفسير للمواخذة التي هي الكفارة وانما هي في الدنيا والمختصة
بالاخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه
على طريق دفع المواخذة في الاخرة اي يواخذكم في الاخرة بما عقدتم
اي اذا حصل ثم باليمين المنعقدة وطريق دفعه اي الفعل الذي هو المواخذة
في الاخرة فيما لا يجب فيه الحنث وستر الطعام عشرة مساكين وكذا فيما
يجب فيه الحنث قال المصنف ووجه المواخذة في هذه ما يتضمنه من سوء الادب
على الشرع فانه لما حرم تعالى الخمر لخلافيته بها فقد بالغ في المكابرة على قصد
المخالفة فان لم يفعل حتى سلم من اسم ارتكاب المنهي نفي عليه اقدامه على اليمين
على فعل ما نهي عنه فدفعه الله عنه كرما وفضلا بالكفارة فصار الحاصل
من الايتين انه اثبت المواخذة على الغموس والمنعقدة في الاخرة ثم دفع المواخذة
عن المنعقدة بشرع الكفارة فبقيت الغموس مسكوتا عنها في ذلك فلم يشرع الكفارة
فيها دافعة شانها واحتج الاول اي القايل بان المراد بالمواخذة في الاولى
الاخروية وفي الثانية الدنيوية فلا يكون الغموس واسطة بين اللغوية والمنعقدة

بان المفهوم منه لا يؤاخذ بكذا لكن يؤاخذ بكذا عدم الوسطه اي يكون
الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما كما في التلويح فلو كانت المؤاخذة
فيها الاخروية لزم كون المؤاخذة في الايتين واحدا قلت وهذا الظاهر لوروده
على ان المراد المؤاخذة الاخروية اما لو اريد المؤاخذة مطلقا عقوبة كانت او كفارة
فلا لانه لا يمكن دخول الغموس في اللغو لانها كبيرة محضة نطق الحديث الصحيح
واليمين اللغو ليست كذلك ولا في المعقوده لان موجبها الكفارة في الغموس لما
اخرج احمد بسنده صح ابن عبد الهادي بجودته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خمس ليس لهن كفارة وذكر منهن ويمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق الى غير ذلك وكل
من قال لا كفارة في الغموس لم يفصل بين اليمين الصابرة اي المصبور على مالـ
كذبا او بين غيرها وهي المحض بها لانها اي المصبور عليها اي محبوس وعندك ففي
المراد بالمؤاخذة فيها اي الايتين المؤاخذة الدنيوية وهي اي الغموس عند ك
داخله في المعقوده بناء على حمل العقد على عقد القلب كقول الشاعر
عقدت على قلبي ان يكتم الهوى كما هي داخله في المكسوبة فلا تعارض ودفعه
اي دخولها في المعقوده كما اشار اليه غير واحد بان حقيقته بغير القلـ
اي بان فيه عدولا عن الحقيقة بغير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالاخر
وارتباط الكلام عمل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزم القلب لا يرتبط بشيء
لانه لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه مجاز لانه سبب العقد فلا يكون
الغموس معقودة بل مجازا ثم دفعه مستداخيا وقد يمنع مبنيا للمفعـول
بانه اي العقد اعم من ان يكون في الاعيان او المعاني يسند الى الاعيان فيراد
به الربط لبعضها ببعض والى القلب فعزمه اي فيراد به عزم القلب
وكذا اطلاق عزم القلب على هذا المعنى في اللغة وفي التلويح على ان
عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه وجعله ثابتا عليه اشهر من اللغـة
من العقد المصطلح في اللغة فانه من مخترعات الفقهاء واجيب بان العقد بمعنى
الربط وان كان حقيقة في الاعيان الى انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية
في قول يكون له حكم في المستقبل لا الارتباط بينهما كما يدل عليه قوله تعالى اوفوا
بالعقود لان الامر بالايفاء لا يصح الا لما له حكم في المستقبل فلا يصار الى غيره
الا عند تعذره ولم يتعذر بل الاولى في الجواب ان يقال الظاهر ان المراد بالمؤاخذة
في الاية الاخروية للاضافة الى كسب القلب كما اشار اليه صدر الشريعة اذ لا عبرة
بالمقصود وعدمه في المؤاخذة الدنيوية في بعض الصور كما في حقوق العباد
فلا يصار اليها عند عدم الدليل على ان الغموس كبيرة محضة لا يناسب الكفارة
الدائرة بين العبادة والعقوبة فانه فيح رد ذلك في حقوق الله لا سيما الحقوق
الدائرة بين العبادة والعقوبة وقال غير واحد من المحققين لانها مطلقة والمطلق

يفرق

يفرق الى الكامل والاخروية هي الكاملة لان الاخرة خلقت للجزاء كما يشير اليه قوله
تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فيجازى فيه على وفاق عملها بخلاف الدنيا
فانها دار ابتلاء قد يؤاخذ فيها المطيع بجناية مطهرا وقد ينعم العاصي بها استدراجا
على ان المؤاخذات في الدنيا شرعت باسباب فيها نوع ضرر ليكون زواجر عنها
لصلاحنا فلا يتمحض في الاخرة فلم يكن الحكم الثابت في احد النصين الحكم الثابت
في الاخر فبطل التدافع وهذا الجمع بين مضمون بين هاتين الايتين جمع من قبل الحكم
باختلافه فيهما ومنه اي الجمع من قبل الحكم توزيعه اي الحكم بان يجعل بعض افراد
الحكم ثابتا باحد الدليلين منفيا بالاخر كتسمية المدعي بين المثبتين اي مدعي كل
منهما اياه كملا لحجته وما قبل اي قبل هذا الجمع وهو الجمع في قراتي التشديد
والتخفيف في حتى يطهرن هو من قبل الحال فانه قد حمل احدهما على حالة
والاخرى حالة كما رايته وعبر عنه صدر الشريعة بالمحل ويكون الجمع بينهما من قبل
الزمان صريحا بنقل التاخر لاحدهما عن الاخر كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان بينهما تعارضا في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
وجمع الجمهور بينهما بان واولات الاحمال الاية بعد والذين يتوفون الاية كما صح
عن ابن مسعود وتقدم تخريجه في الخامس في التخصيص او من قبل الزمان حكما
كالمحرم اي كتقديمه على المبيح اذا عارضه اعتبارا له اي المحرم متاخرا عن المبيح
كيلا يتكرر النسخ على تقدير كون المحرم مقدما على المبيح بناء على اصالة الاباحة
فان المحرم حينئذ يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم بخلاف
تقدير كون المحرم متاخرا مع القول باصالة الاباحة فانه لا يتكرر النسخ لان المبيح
وارد لابقائها لا ناسخ له والاصل عدم التكرر وتقدم في اصالة الاباحة في
المسئلة الثانية من مسلكي الترك في فقد الحاكم من البحث والتحريم فليطلب
ثمة ولانه اي تقديم المحرم على المبيح الاحتياط لان فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب
بالانتهاء عنه والاستحقاق العقاب بالاقدام عليه بعد تقدم في المبيح والاخذ
بالاحتياط اصل في الشرع ذكره شمس الائمة السرخسي وعن ابن ابان وابي هاشم
انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالغرقى اذا لم يتقدم بعضهم
على البعض ثم من امثلته هذا ما ورد في تحريم الضب واباحته في سنن ابي داود
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى احمد والطبراني
وابو يعلى والبزار برجال الصحيح عن عبد الرحمن بن حسنة قال كنا مع النبي صلى
الله عليه وسلم فنزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصبنا منها فذبحنا فبينا القدور تغلي بها
خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدم اليه فاهوى بيده اليه فقيل هو
الضب يا رسول الله فرفع يده فقال خالد احرام يا رسول الله قال لا ولكن
لم يكن بارض قومي فاجدني اعافه قال خالد فاجتررته فاكلته ورسول الله

صلى الله عليه وسلم سيظهر فلم ينهاني فتعارض المحرم والمبيح فجعلنا المحرم اخرا لما
قلنا من تقليل معنى النسخ فالمبيح له كالطحاوي في شرح الاثار تجويز بهذا
ولا يتقدم الاثبات لامر عارض على النفي له كما ذهب اليه الكرخي والا فعيسه
الا ان كان النفي لا يعرف بالدليل كان بالاصل اي بنا على العدم الاصلي فان
الاثبات يتقدم عليه ح كحرية معتقة زوج بريرة لا عن عبديته كانت معلومه
فالاخبار بها اي بعبديته على ان رقبته لم تتغير فهذا النفي لا يدل علينا بل بنا
على ما كان له من ثبوتها فالاخبار بحريته كما في الكتب الستة انه كان حا حين
اعتقت اثبات لامر عارض على ما ثبت له اولا من الرقية فيتقدم عليه لاشتماله
على زيادة علم ليست في النفي المذكور فلا جرم ان ذهب اصحابنا الى ثبوت خيار
العتق لها عبدا كان زوجها او حرا خلافا لهم فيما اذا كان حرا فان كان النفي
من جنس ما يعرف بدليله عارضه اي الاثبات لتساويهما وطلب الترجيح لاحدهما
بوجه اخر كالاحرام في حديث ميمونة رضي الله عنها اي ما في الكتب الستة
عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم زاد البخاري
وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف وفي رواية النسائي تزوج نبي الله ميمونه
وهما محرمان فانه لامر عارض وهو الاحرام على الاصل الذي هو الحل
يدل عليه هيئة محسوسه من التجرد ورفع الصوت بالتلبية فما وي رواية
مسلم وابن ماجه عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة ان النبي صلى الله عليه
وسلم تزوجها وهو حلال قال وكانت خالتي وخالة ابن عباس وزاد فيه
ابو يعلى بعد ان رجعنا من مكه ورواية الترمذي وابن خزيمه وابن حبان
عن ابي رافع تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها
وهو حلال وكنت الرسول بينهما ورجح نفي ابن عباس على اثبات ابن الاصم
وابي رافع بقوة السند وخصوصا بالنسبة الى حديث ابي رافع فقد قال
الترمذي لا يعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر يعني ربيعة عن سليمان
ابن يسار قال ابن عبد البر وهو غلط منه لان سليمان ولد سنة اربع وثلاثين
ومات ابو رافع قبل عثمان بسنتين وكان قتل عثمان في ذي الحجة سنة
خمس وثلاثين فلا يمكن ان يعدى يروي عنه وقال شيخنا الحافظ رواه الطبراني
من طريق ابن سلام بن المنذر عن مطر موصولا لكنه خالف اسناده فقال
عن عكرمة عن ابن عباس فوهم من وجهين والمحفوظ عن ابن عباس تزوج النبي
صلى الله عليه وسلم وهو محرم انتهى ومطر الوراق ضعفه
يحيى بن سعيد واحمد بل قال الطحاوي لا يحتج بحديثه عندهم وبضبط
الرواة وفقههم وخصوصا ابن عباس اذ ناهيك به نباهة وضبطا واتقانا
وكذا قال عمرو بن دينار للزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي بوال
على ساقه اتجعله مثل ابن عباس مثل سعيد بن جبير وعطا وطاوس ومجاهد

وعكرمه

وعكرمه وجابر ابن زيد وهولاء كلهم فقهاء والذين نقلوا عنهم عمرو ابن دينار
وايوب السختياني وعبد الله ابن ابي نجيح وهولاء ائمة يقتدى برواياتهم
الى غير ذلك هذا بالنسبة الى اللاحق للاحرام واما على ارادة الحل السابق
على الاحرام كما في بعض الروايات اي ما في موطا مالك عن سليمان بن يسار
قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج وفي
معرفة الصحابة للمستغفري قبل ان يحرم فابن عباس مثبت ويزيد بن الاصم
ناف فيترجح حديث ابن عباس بدلالة اليمين لترجح المثبتة على النافي ولو عارضه
اي نفي يزيد اثبات ابن عباس لكون نفي يزيد مما يعرف بدليله لان حالة الحل
يعرف بالدليل ايضا وهيئة الحلال فيما قلنا اي لما قلنا ترجيح حديث ابن عباس
بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي ومزيد ضبطه فترجح قول اصحابنا
بجواز عقد نكاح المحرم والمحرمة حالة الاحرام على قول الائمة الثلاثة بعدم
الجواز وعرف من هذا ان النافي راوي الاصل اي الحالة الاصلية للمروي عنه
بالنسبة الى المثبت كما ان المثبت هو الراوي للحالة العارضة على تلك الحالة
الاصلية فان امكنا اي كون النفي بناء على الدليل وكونه بناء على العدم الاصلي
كحل الطعام وطهارة الماء فان كلا منهما نفي يعرف بالدليل بان ذبح شاة وذكر
اسم الله عليها وغسل انائه بماء السماء او بماء جار ليس به اثر نجاسة وملا باحدهما
ولم يغب عنه اصلا ولما شاهد وقوع نجاسة فيه فلا يعارض الاخبار
بهما اي الاخبار بحرمته ونجاسته ويعمل بها اي بالحل في الطعام والطهارة
في الماء للمخبر عن مستند لان الاستصحاب وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيترجح
الخبر النافي به والا اي اذا لم يتعذر السؤال للمخبر عن مستنده سئل المخبر عن
مبناه اي مبنى خبره فعمل بمقتضاه فان تمسك المخبر بظاهر الحال من الاصل في الشاة
الحل وفي الماء الطهارة ولم يعلم ما ينافيهما فخبر الحرمة والنجاسة اولى لانه
خبر عن دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
فيقع التعارض ثم يجب العمل بالاصل لما ذكرنا ومثل الحنفية تقرير الاصول
لمتعلق المتعارضين اذا لم يكن بعدهما دليل يصار اليه بسؤر الحمار اي البقية
من الماء الذي شرب منه في الاناء تعارض في حل لحمه وحرمته المستلزمتين لطهارة
اي سوره ونجاسته الاثار ففي الصحيحين عن جابر نهى النبي صلى الله عليه
وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر والنهي عنها يدل على تحريمها وحرمته الشيء مع
صلاحيته للغذا اذا لم يكن لكرامته امارة النجاسة والحرمة لهذا القبيل فيكون
نجسا واذا كان نجسا كان لعابه نجسا لانه يتحلب من اللحم وهو نجس لاختلاطه بالماء فيكون نجسا
وفي سنن ابي داود عن غالب بن ابجر قال اصابتنا سنة فلم يكن في مالي شيء اطعم
اهلي الا شيء من حمر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت

النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اصابتنا السنة ولم يكن في
مالي ما اطعم اهلي الا سمان حمر وانك حرمت لحوم الحمر الاهلية فقال اطعم اهلك
من سمين حمرك فانما حرمتها لاجل جوال القرية وهذا يدل على حلها واذا كانت
حلالا كانت طاهرة كان سورها طاهرا لان اللعاب المختلط به طاهر فتعارض
حديث المقتضي به اي سوره على ما كان عليه من الوجود وطهارته اي السور على
ما كان عليه الماء قبل مخالطة اللعاب له قال المصنف ولا يخفى انه اي تقديم
الاصول حكم عدم الترجيح لكن رجحت الحرمة على الاباحة اذا تعارضتا كما تقدم
انفا فينبغي ان يترجح هنا ايضا الحرمة الموجبة للنجاسة وكيف لا وحديث التحريم
صحيح الاسناد والمتن لا اضطراب فيه وحديث الاباحة مضطرب الاسناد ذكره
البيهقي ثم البغوي ثم المزي ثم الذهبي فلم يجد ركن المعارضة على ان في
دلالته على الاباحة مطلقا نظرا فان القصة تشير الى اضطرارهم ومن ثمه
قال البيهقي وان صح فانما رخص له عند الضرورة وايضا هو مصرح بتاخره عن
حديث التحريم فلو صح معتبرا للاباحة مطلقا لكان ناسخا للتحريم موجب
للطهارة والاقرب في تقرير الاصول في هذا المثال لوجود التعارض الملجي الى
ذلك تعارضه الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة فانه
لان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب في الاواني المستعملة ويحتاج اليه
في الركوب والحمل ولم يترجح الطهارة لتردد فيها اي الضرورة المسقطة للنجاسة
اذ ليس كالهرة في المخالطة حتى يسقط نجاسته كما سقطت نجاسة سور الهرة لان
الهرة تلج المضايق دونه ولا الكلب في المجانبة الغالبة حتى لا تسقط نجاسته
لانعدام الضرورة في الكلب دونه ولا النجاسة لما فيه من اسقاط حكم الضرورة
بالكلية وانه خلاف النظر فتساقطا قطعا ووجب المصير الى الاصل فالماء كان طاهرا
فلا يتنجس بما لم يتحقق نجاسته والصور يقتضي حرمة اللحم نجس فلا يحكم بطهارته
ولا بنجاسته الى الواقع فيه وعلى هذا مشى شيخ الاسلام صاحب المبسوط تتميم
ثم اذا كان الكتاب لبيان اصطلاحي الحنفية والشافعية وما تقدم بيان اصطلاح
الحنفية فلا باس بذكر اصطلاح الشافعية تكميلا وحاصله على ما ذكر الامام الرازي
وغيره ان النصين المتعارضين قسمان احدهما ان يكونا متساويين في القوة بان يكونا
معلومين او مظنونين وفي العموم بان يصدق كل ما يصدق عليه الاخر وهذا له
ثلاثة احوال الاول ان يعلم تاخر ورود احدهما بعينه عن الاخر فالمتاخر ناسخ
للمتقدم اذا كان مدلوله قابلا للنسخ سواء كانا معلومين او مظنونين ايتين
او خبرين او احدهما اية والاخر خبرا عند من يجوز النسخ عند الاختلاف الجنس وان
كان غير قابل للنسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما ممن لم يجوز النسخ عند
اختلاف الجنس منع ورود هذا القسم واخاصا نحكمها هذا الحكم الثاني ان يجهل
المتاخر منهما فلو كانا معلومين تساقطا لاحتمال كل منهما ان يكون هو المنسوخ احتمالا

علي

على السواء ووجب الرجوع الى غيرهما وان كانا مظنونين تعين الترجيح فيعمل
بالاقوى وان تساويا فالتخيير للمجتهد الثالث ان يعلم مقارنتهما فان كانا معلومين
وامكن التخيير فيهما تعين القول به لانه تعذر الجمع ولا يترجح احدهما على الاخر
بقوة الاسناد وانما يرجح الى الحكم لكون احدهما حاظرا او مثبتا حكما شرعيا لانه
يقتضي طرح المعلوم بالكلية وهو غير جائز وان كانا مظنونين تعين الترجيح
فيعمل بالاقوى فان تساويا في القوة فالتخيير ثانيهما ان لا يتساويا في القوة والعموم
معا وهذا له ثلاثة احوال ايضا الاول ان لا يتساويا في القوة بان كان احدهما
قطعيا والاخر ظنيا فيترجح القطعي ويعمل به ان كانا عامين او خاصين او القطعي
خاصا والظني عاما فان كان القطعي عاما والظني خاصا ترجح الخاص على العام
ويعمل به جمعا بينهما سواء علم تاخره عن العام ام لا الصحيح ان المظنون يخصص ومنع
التخصيص يفضي الى الغاء احدهما وهو الخاص واعمال الدليلين ولو من وجه
اولى من الغاء احدهما وفي شرح المنهاج للاسنوي نعم ان علمنا بالعام المقطوع به
ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا تاخذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به في هذه
الحالة نسخ لتخصيص المقطوع بالمظنون لا يجوز الثاني ان يتساويا في القوة لا في
العموم فان كانا عامين وكان احدهما اعم من الاخر وجه واخص من وجه يصار الى
الترجيح بينهما سواء كانا قطعيين او ظنيين لكن لا يمكن الترجيح في القطعيين
بقوة الاسناد بل يرجح بكون احدهما حاظرا او شرعيا او مثبتا والاخر اباحة او عقليا
واباحة ونحو ذلك وفي الظنيين يرجح بقوة الاسناد الثالث ان لا يحصل بينهما تساو
لا في العموم والخصوص ولا في القوة فان كانا عامين واحدهما اعم من الاخر مطلقا
عمل بالقطعي الا اذا كان القطعي هو الاعم فانه يخص بالظني عند الاكثرين وان
كان احدهما اعم من الاخر من وجه صير الى الترجيح فيرجح الظني بما يتضمنه
الحكم من كونه حظرا ومثبتا او غير ذلك سواء تاخر القطعي عن الظني ام تقدمه
ام جهل الحال وان كانا خاصين فالعمل بالقطعي مطلقا والله تعالى اعلم
مسئلة لا شك في جري التعارض بين قوليه ونفيه اي ولا في نفي حرمة
بين فعلين متضادين لجواز كون الفعل المضاد لفعله واجبا او مندوبا او مباحا
في وقت ليس كذلك في وقت اخر مثله من غير رفع وابطال لذلك الحكم اذ لا عموم
للفعلين ولا لاحدهما كصوم يوم وفطر في مثله اي في مثل ذلك اليوم بان
كان الصوم في يوم السبت او من نفيه الخ الا ان دل على وجوبه اي ذلك
الفعل عليه صلى الله عليه وسلم ونحوه اي او على ندبه او اباحته وسببه
متكررا اي ودل مع ذلك على سببيته متكرر لذلك الوجوب او الندب بان دل ان
يوم السبت جعل سببا لوجوبه او ندبه فانه يثبت التعارض بواسطة
هذه الدلالة فيكون فطره في يوم السبت الاخر بعد هذه الدلالة دليل رجع ما في
منصوص كل سببه وتقدمت الدلالة على ان الامة مثله صلى الله عليه وسلم

فيما عرفت فيه صفة الفعل وقد فرض انه دل هنا على صفة الفعل في
حقه وتكرره بتكرر ثبوته في حق الامة على تلك الصفة فى الثاني وهو
فطرع ناسخ عن الاكل لان فطرع المتاخر مثبت لحكم تلك الدلالة المتقدم على
الامة الفطر كان صومه كان مثبتا لذلك فلهذا الزم ان فطرع المتاخر ناسخ عنه
وعن الامة لصفة المتقدمة منه وعن الكرخي وطايفه ان فعله الثاني منسخ
عنه صلى الله عليه وسلم فقط بناء على ان قوله لا يوجب في حق الامة شيا بدليل
الوجوب عليه ونحوه من الندب والاباحة ودليل التكرر عنه واما التعارض
بين فعل للنبي صلى الله عليه وسلم عرفت صفته من وجوب او ندب مثلا في حقه
وقول ينفي ذلك كان يصوم يوم السبت ثم يقول صومه حراما ففي المختار
من اشبه مثله وجوبا او غيره لا يخرجه من ان يدل على سببيته بتكرر وجوب
ذلك الفعل ونحوه اولا فمع دليل سببيته والقول خاص به كقول صوم يوم السبت
حراما علي نسخ عنه المتاخر منهما اي القول والفعل الاخر ولا معارضة فيهم اي في
الامة فيستمر ما فيهم اي عليهم ما كان ثبت عليهم من الاتباع على الوجه الثالث في حقه
اذ الناسخ لم يتعرض سواه صلى الله عليه وسلم فان جهل المتاخر منهما اختلف
فيه فقيل يوخذ بالفعل فيثبت الفعل على صفته على الكل اي فيلزمه اي
يستمر ما كان عليه وعليهم وقيل يوخذ بالقول فيخصه النسخ ويثبت ما فيهم
اي يستمر عليهم مقتضى الفعل من الاتباع على الوجه الذي عرف عليه وقيل
يتوقف في حقه وهو المختار دفعا للتحكم اي الترجيح بلا مرجح اذ جواز
تقدم كل منهما وتاخره ثابت فالتعيين تحكم في حقه ويثبت ذلك الفعل ما فيهم
اي على الامة على صفته لعدم المعارضة في حقهم وان كان القول خاصا بهم اي
الامة بان صام يوم السبت وقال لا يحل للناس صومه فلا تعارض في حقه
فما كان له اي ثابتا في حقه من وجوب او ندب متكرر او اباحة فهو ثابت عليه
كما كان فيهم اي في الامة المتاخر ناسخ وان جهل المتاخر منهما فاقوال احدها
يوخذ بالفعل فيجب عليهم الصوم ثانيها يوخذ بالوقف فلا ثبت حكم فثالثها
وهو المختار بالقول فيحرم عليهم الصوم لوضعه اي القول لبيان المرادات
القايمة بنفس المتكلم وادلته اي ولانه ادل من الفعل والمحسوس بخلاف
الفعل فان له محامل وانما يفهم منه ذلك في بعض الاحوال بقرينة خارجية
فيقع الخطا فيه كثيرا ويختص بالموجود والمحسوس لان من المعلوم والمعقول
لا يمكن مثاله لعدة تهما بالفعل انما يدل على اطلاقه نفسه للفاعل لا على وجوبه
او ندبه او اباحته فان دل على الاقتدا اي على اقتدا غير الفاعل به فبذاك
الدال لا بالفعل وانما يثبت معه اي مع الفعل بعده لانه على مجرد اطلاقه
للفاعل احتمالات الوجوب والندب والاباحة للفاعل وغيره ولا يتعين
شي منها بل ان تعين بعضها فبغيره اي غير الفعل فلذ يقع بيانا للمعقول

اي لصوره بدلوك القول اما هو عند اجماله اي القول فيها كفعل الصلاة ثم
وكلامنا في الترجيح مع عدمه اي الاجمال والفرق بين ما تقدم وهو اذا كان
خاصا به حيث اختير الوقف عند جهل المتاخر وبين ما هنا حيث اختير الوقف
عند جهل المتاخر انا هنا اي فيما كان خاصا بنا متعبدون بالاستعلام لتعبدنا
بالعمل المتوقف عليه لا هناك فانا لسنا هناك مامورين باستعلام حاله صلى
الله عليه وسلم في حلنا بالمتاخر اذ لم نومر به في حقه وهو صلى الله عليه وسلم
ادرى به اي بالمتاخر الذي يلزمه حكمه او كان القول شاملا له ولهم بان فعل الفعل
ثم قال حرم علي وعليكم فالمتاخر ناسخ عن الكل اي عنه وعن امته فان كان الفعل
فيثبت في حق الكل وان كان القول فيحرم على الكل وفي الجهل بالمتاخر قدم بالقول
فيحرم على الكل لوجوب الاعلام في حقنا فيجب البحث عنه وباتفاق الحال
نعلم حاله مقتضى للشموله اي ثم يلزم من بحثنا العلم بحاله صلى الله عليه
وسلم باتفاق الحال لا بالقصد بالبحث الى استعلامه في حقه لكنا لا نحكم فيه
عليه لما ذكرنا من انا لسنا مامورين باستعلام حاله في جهلنا بالمختار بل هو
ادرى بالمتاخر الذي يلزمه حكمه ثم شرع في قسم قوله فمع دليل سببيه بتكرر فقال
واما مع عدم دليل التكرار اي اذا كان الفعل الصادر عنه صلى الله عليه وسلم
لا دليل على تكرره و علمت صفته وجوبا او ندبا فلا يخلو القول اما ان يكون
خاصا به او بالامة او شاملا له ولهم فاشار الى الاول بقوله والقول خاص به
معلوم التاخر بان يفعل شيا ثم يعلم انه قال بعده لا يحل لي فعله فلا شي عليه
لعدم معارضته للفعل لانه ان كان واجبا عليه او مندوبا فقد اخذت
صفة الفعل بعضنا هامنه بذلك الفعل الواحد لانه الايجاب لا يقتضي
التكرار ولم يقم دليل عليه فانما يجب او يندب مرة وقد فعله مرة فلا شي عليه
والقول شرعية مستانفة في حقه لا ناسخ للفعل لانه لا يقتضي التكرار وقد
فعله فتم امره ويثبت في حقهم اي الامة مرة بصفته عليهم من وجوب او ندب
اذ لا تعارض في حقهم لزمن ان القول خاص به ولا سبب تكرارا وعلم التقدم
للقول كان يقول لا يحل لي كذا ثم يفعله على الامة على صفته مرة بذلك الفعل
الناسخ لزمن الاتباع فيما علم وعدم التكرار وان جهل المتاخر فالثلاثة
الاقوال فيه تقدم الفعل فيثبت الفعل في حقهم وتقدم القول فيحرم والوقف
فلا يثبت حكم قيل والمختار الوقف ونظر فيه والناظر القاضي عضد الدين
بان لا تعارض مع تاخر القول الخاص فيوخذ به اي بالقول حكما بان الفعل متقدم
لانه لو اخذ بالفعل نسخ موجب القول عنه وهذا معنى قوله ترجيحا لدفع
مستلزم النسخ وعلى استفاحا لي الامة فيها اي بعدم القول وتاخر من ثبوته
اي الفعل مرة منهم اي عليهم فلا فايدة في التوقف بالنسبة اليهم وفي هذا اشارة
الى دفع ترجيح القول على الوقف يعني انه علم حال الامة بالنسبة الى محل الجهل ش

تقدم القول وتأخره فلم يبق التردد الا في حالته فانه يختلف فيها وتقدم في مثله اختيار الوقف لعدم التكليف باستعلام التاريخ وان كان القول خاصا بهم بان فعل وقال لا يحل للناس هذا فلا تعارض في حقه لعدم تعلق القول به على تقدمه او لا وفيهم اي في الامة المتاخر من القول والفعل ناسخ المراة فان الفعل بلا تكرار يوجب المنع فينسخها كما لو قال صوموا يوم سبت فانه يوجب منع فاذا افطر وللامة مثله او قال لا تصوموا فيه نسخ عنهم الصوم فيه وان جهل المتاخر فالثلاثة الاقوال فيه الوقف وتقديم القول والمختار القول وان كان شاملا له ولهم فعلى ما تقدم فيه وفيهم في علم المتاخر من القول والفعل ففي حقه ان تقدم الفعل فلا معارض لعدم تكرار الفعل وان تقدم القول فالفعل ناسخ له وفي حق المتاخر ناسخ وان جهل المتاخر في حقه وحقنا فالثلاثة الاقوال الوقف وتقديم تكرار الفعل وان تقدم القول فالفعل ناسخ له وفي حق المتاخر ناسخ الي وتقديم القول والمختار القول فينسخ عنهم المنع لكن لو قدم الفعل وجب المنع فلا احتياط فيه اي في وجود من ثم نقول في الوجه الذي قدم به القول على الفعل والوقف حيث قدم عليهما من انه وضع القول لبيان المرادات الي اخره اسلف نظرا وانما يفيد الوجه المذكور تقديمه اي القول لو كان التقديم باعتبار ملاحظة ذات الفعل معه اي مع القول لكن النظر بين فعل دل على خصوص حكمه وعلى ثبوته في حق الامة فيفي لخفيه النظر انما هو في تقديم القول على مجموع ادلة منها قول وفعل والقول وان كان بحيث يدل على هذا المجموع فانما هو هنا مادل به مجرد عليه اي لهذا المجموع فاستويا اي الفعل والقول والادلة ونحو ما تقدم من الائمة وغيرها ظاهر دوح لا اثر لها في هذا المحل فالوجه في كل موضع من ذلك التعارض ملاحظة ان الاحتياط يقع فيه على تقدير تقديم القول او الفعل فيقدم ذلك الذي فيه الاحتياط كفعل عرفنا صفته وجب او ندب او حكم فيه من لك ابه بالوجوب والندب اذ كان مجهولا بتقدم الفعل المذكور على القول المبيح وقلبه القول فتقدم القول المبيح على عرفت صفته من وجوب او ندب او حكم فيه بذلك وكذا القول حال كونه يمنع الفعل مطلقا تقدم على الفعل مطلقا وقول كراهته مع فعل اباحه يقدم الاول على الثاني وقس على هذه الامثله فاما اذا لم يعرف صفة الفعل فعلى الوجوب عليه وعليهم عند الجمهور والندب والاباحة كذلك اي له ولهم عند القايلين بالندب فيما لم يعرف صفة فعله والاخرين القايلين بالاباحة فيه وعلى خصوص هذه الاحكام الوجوب والندب والاباحة بالامة المتاخر من الفعل والقول ناسخ عنهم فلا كان او فعلا شاملا له ولهم او خاصا بهم فان جهل المتاخر فالمختار فيه الاحتياط كما ذكرنا وعلى الوقف في الكل اي كل الاحكام سوى اطلاق الفعل ان تاخر القول النافي له اي اطلاق حال كونه خاصا به بان صام يوم الجمعة ثم قال لا يحل لي صوم يوم الجمعة

منعه اي نسخ القول اطلاق الفعل في حقه دونهم فيستلزم لهم موجب الفعل وهو حله لهم مع الوقف عما زاد على ذلك او كونه خاصا بهم كان قال لا يحل لامتي صوم يوم الجمعة ففي حقهم اي نسخ القول اطلاق الفعل في حقهم وحكمنا بالاطلاق له مع الوقف عما زاد عليه او حال كونه شاملا له ولهم ففي الاطلاق مطلقا اي نسخ الحل الذي كان مقتضى الفعل عن الكل وزال الوقف مطلقا فلو كان القول المختار موجبا او نادرا قرنه اي الفعل على مقتضاه اي القوم من الوجوب والندب وان كان المختار الفعل والقول خاص به كان يقول اولا لا يحل لي صوم يوم الجمعة ثم يصوم فالوقف فيما سوى مجرد الاطلاق في حق الكل اي ثبتت الحل في حقه وحقهم بمقتضى الفعل المختار مع الوقف عما سوا ذلك في حق الكل او كان القول خاصا بهم كان يقول لا يحل للامة صوم يوم الجمعة ثم استمر بصومه او شاملا له ولهم كل يحل لي ولكم صيامه منعوا اي منع الحل في حقهم دونه فيحل له وان جهل التاخر ففي الاول اي ان كان القول خاص به الوقف في حقه لانه لو كان المتاخر القول حرم عليه او الفعل ولسنا مامورين بالبحث عن ذلك فيتوقف عن الحكم عليه بشيء وحل لهم اي فيحكم بالحل في حقهم لانه ثابت لهم تقدم هذا القول او تاخر وفي الثاني اي اذا كان القول خاص بهم منعوا لثبوته لهم تقدم القول او تاخر وجهل المتاخر لا يخرج عن كون الواقع احدهما وحل له لان الفعل يوجبه ولم يعارضه القول وفي الثالث اي اذا كان شاملا له ولهم في الوقف في حقه لانه ان كان القول الشامل متاخرا والتقدم كذلك ثم لما كان ما كان يتخلص به من التعارض الترجيح عقبه بفصل فيه فقال فصل الشافعيه اي بعض الترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وعلى هذا مشى ابن الحاجب وهو اي هذا المعنى وان كان هو الرجحان وسبب الترجيح لان الترجيح احدى ابني المتعادلين ما جا بالظاهر فضل فيه لا يقوم به مماثله كترجيح احدى كفتي الميزان على الاخرى بنحو شعيرة وذلك الفضل هو الرجحان والسبب الداعي الى جعله زايدا على معادله فالترجيح اي فهو الترجيح اصطلاحا المعرفي الترجيح به فهو حقيقة عرفيه ومجاز لغوي من تسميته باسم سببه والامارة اي وانما ذكرها لا الدليل القطعي لا ما هو اعم منها لانه لا تعارض مع قطع كما سلف عن ابن الحاجب وغيره وتقدم ما فيه اي في اول فصل التعارض بالتحقيق جريانه في القطعيين ايضا كما في الظنيين وان تخصص الظنيين به دون القطعية حكم ثم قيل يتساقط الدليلان وقال القاضي ابو بكر وابو علي وابنه يلزم وقال الاكثرون يجب تقديم الامارة التي ظهر رجحانها كما اشار اليه بقوله فيجب تقديمها اي الامارة المقترنة بما يقوى به على معارضها للقطع عن الصحابة وبعدهم به اي بتقديمها كما يفيده تتبع الوقايع الكثيرة لهم ومن ذلك تقديمهم خبر عايشة رضي الله عنها في الغسل بالتقاء الختانين على خبر ابي سعيد انما الماء من الماء لا يشبه

ابو سفيان خبرها في صحيح مسلم وكلا الخبرين في صحيح مسلم للاحتياط ولكن الحال
في مسئله على ازواجه امتين والكشف واورد على الاكثرية شهادة اربعه مع شهادة
اثنين اذا تعارضتا فان الظن بالاربعه اقوى منه بالاثنين ولا يقدم شهادة الاربعه
على شهادة فالتزم تقديم شهادة الاربعه كما هو قول لمالك وان قيل والحق
الفرق بين الشهادة والدليل اذ كم من وجه يرجح به الشهادات ووجهاه ان الشهادة
مقدر في الشرع بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها بخلاف الرواية فانا مبيسه
عينه والحنفيه في تعريف الترجيح بنا على انه اي الترجيح فعل اظهار الزياده
المتماثلين على الاخر بما لا يستقل لخروج النص مع القياس المعارض له صورة فلا
يقال النص راجح عليه ولا للعمل بالنص ترجيح لانتفا المماثله التي هي الاتحاد في النوع
وقد عرفت فايدة التقييد بما لا يستقل من قوله في التعارض والرجحان تتابع
مع التماثل وهو مصرح بها ايضا الان وعلى انه فعل ايضا ما في منهاج البيضاوي
وغيره تقويه احدى الامارتين ليعمل بها وعلى مثل ما قبله اي على ان المراد بالترجيح
الرجحان قول فخر الاسلام وغيره فضل الخ اي لاحد المتماثلين على الاخر وصفا
فلا حاجه الى نسبه قايله الى المساهله كما ذكره ان رحوه ان لا مشاحه في اصطلاح
وافاد تعريف الحنفيه نفي الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر
عن الدليل الموافق له فلا يقال لما تعارض فيه حديثان او قياسان اذا وجد
دليل اخر يوافق لاحدهما على ما اقتضاه دون الاخر ان الموافق لموافقه راجح
على معارضه ثم اذ كان معنى الترجيح عند الحنفيه هذا فبطل الترجيح لاحد
الحكمين المتعارضين بكثرة الادله له على الاخر عندهم لاستقلالها بثبوت
المطلوب به فلا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد تقويته لان الشي انما يتقوى
بصفه توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وسيذكر المصنف
هذا عن ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله وخلافه عن الاكثر والوجه من الطرفين
اخر هذا الفصل ثم لما كان عن بعض مشايخنا ان النصين المتعارضين يترجح احدهما
بالقياس كما ذكر في الكشف وغيره وقد يظن انه من الترجيح بكثرة الادله وليس
كذلك نبه عليه بقوله وترجيح ما اي نص يوافق القياس على ما اي نص
مخالفه اي القياس بالقياس ليس به اي بالترجيح بكثرة الادلة عند قايله
بالباء الموحده اي من يقول الترجيح بكثرة الادلة ويراه مذهبا لانه اي القياس
الموافق للنص غير معتبر هنا اي في اثبات ذلك الحكم لانه غير معتبر في مقابله
النص فليس القياس ثمه دليلا فالاستقلال فرعه اي كونه دليلا بل هو
بمنزلة الوصف لذلك النص فترجيحه به انما هو بهذا الاعتبار ومنع عندهم
اي الحنفيه نفيه اي ترجيح ما يوافق القياس على ما يخالفه به فذكر في الكشف
وغيره انه الاصح لانه اي القياس دليل في نفسه مستقل وكذا يثبت الحكم
به عند عدم النص والاجماع لكن عدم شرط اعتباره هنا لما ذكرنا وسيذكر المصنف

في

في اثنا ما به الترجيح ان الحق انه يترجح به وذكر هنا وجهه والجواب عن وجههم
ان شا الله والقياس على مثله اي وترجيح القياس على قياس مثله معارض له
بكثرة الاصول كما سياتي تمثيله في موضعه ليس منه اي من الترجيح بكثرة الادلة
لانها اي الاصول لا توجب حكم الفرع بل توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك
الوصف فيحدث فيه قوة مرجحه وهو اي وجوب حكم الفرع بالقياس هو المطلوب
من القياس فيعتبر فيه اي الفرع المتعارض بين القياسين ثم يرجح القياس الذي له
اصول يوخذ فيها جنس الوصف او نوعه على ما ليس كذلك فهذا اي الترجيح بقوة
الاثر وهو من الطريق الصحيحة كما سيعلم ثم اخذ في بيان ما به الترجيح في المتن
فقال ففي المتن اي ما في تضمنه من الكتاب والسنة من الامر والنهي والعام والخاص
ونحوها يكون بقوة الدلاله كالمحكم في عرف الحنفيه على المفسر وهو اي المفسر
عندهم على النص كذلك وهو اي النص كذلك على الظاهر كذلك والكل ظاهر
مما تقدم في التقسيم الثاني من المبادي اللغويه وكذا اي وليرجح الاقوى دلالة
لزم نفي التشبيه عن الباري عز وجل في على العرش استوى ونحوهما ظاهره توهم
المكان بقوله تعالى ليس كمثله شي لانه يقتضي نفي المماثله بينه وبين شي ما
والمكان والمتمكن فيه يتماثلان من حيث القدر اذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن
فيه المتمكن لما فصل عنه وقدم العمل بهذه الايه لانها محكمه لا تحتمل تاويلا
وينضبط ما تقدم من الاصطلاحين للحنفيه والشافعيه في القاب افراد تقسيمات
الدلالة للمفرد الفصل الثاني من المقالة الاولى في المبادي اللغويه تجمع
اي يحكم بوجود بعض الاقسام على الاصطلاحين جميعا في بعض الموارد وتفرق
اي ويحكم بوجود بعضها على احد الاصطلاحين دون الاخر ومنها لكن مع ذلك
ترجيح البعض على البعض بحسب التفاوت بينها في قوة الدلالة والخفي يترجح
على المشكل عندهم اي الحنفيه لما عرف ثمه من ان الخفا في المشكل اكثر منه في الخفي
واما المجمل مع المتشابه باصطلاح الحنفيه فلا يتصور ترجيح احدهما على الاخر
ولو وقعا اليه بعد البيان للمجمل لانه اي ترجيح احدهما على الاخر بعد فهم
معناهما لان الحكم على الشي فرع تصوره والمتشابه انقطع رجا معرفته في الدنيا
عندهم والحقيقه تترجح على المجاز المساوي في استعمال لها شهرة واتفاقا لترجحها
عليه بانها الاصل في الكلام وفي ترجيح المجاز الزايد في استعمال من حيث الشهرة
عليها خلاف ابي حنيفه فقال ترجح عليه وقال الجمهور منهم صاحباه فترجح عليها
وتقدم الكلام الدلاله بمفهوم الموافقه ومثالها مذكور في الشرح فلا
نطول بذكرها وهي اي الدلاله على المقتضى ولم يوجد له اي ترجيح الدلالة
عليه مثال في الدلالة وقيل يتحقق له مثال فيها وهو ما اذا باعه اي عبدا
بالف ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتقه عني بمايه فقد
اذ دلاله حديث زيد بن ارقم السابق في المسلة التي يليها فضل التعارض

تنفي صحته اي بيع العبد المذكور الثابت للبايع اقتضا لنهايه ما باع باقل مما
باع قبل نقد الثمن واقتضا الصوري اي قول عمر لمالك العبد لمالكه اعتق
عبدك عني في غير هذه الواقعه يوجبها اي صحة البيع المقتضي وليس هذا
مثال لترجيح الدلاله على المقتضي اذ ليسا اي بيع زيد واقتضا الصوري صحه
البيع دليلين سمعيين كما هو ظاهر فان تعارض الدليلين الذي الترجيح فرعه
ولان حديث زيد انما نسب اليه اي الي زيد لانه صاحب الواقعه في زمن عايشه
الوارده عليه به فلا يكون غيرا اي ثبوت الحكم في واقعة زيد لغير زيد اذا
وقع منه مثل ما وقع من زيد مثله اي مثل زيد دلاله اذ هو اي الحديث المردود
به على زيد نهيه عليه السلام عن شرا ما باع بما قل مما باع فيثبت هذا النهي
في غيره اي غير زيد عبارة كما ثبتت فيه اي في زيد عبارة ايضا غايته ما في الباب
ان واقعته مثال رواية عايشه الحديث وهو منطبق على واقعة زيد وعلى غيرها
مما وجد فيه مثل هذا الصنيع كهذه الصوره على تقدير ارتكاب تصحيح كلام التابع
المذكور بجعلها صوره من صور الاقتصار وكيف يكون هذا من تعارض الدلالة
والمقتضي ولا اولويه لهذه الصوره بالحكم المذكور لبيع زيد على اشتراطا ولويه
المسكوت بالحكم في الدلاله ولزوم فهم المناط للحكم المذكور في المسكوت
في محل العبارة ولا دلاله بدونه والمقتضي بفتح الضاد للصدق اي صوره صدق
الكلام عليه اي على المقتضي لغيره اي غير الصدق وهو وقوعه شرعيا لان
الصدق اهم من وقوعه شرعيا ومفهوم الموافقه على مفهوم المخالفه
عند قابله بالبا الموحده كما تقدم انفا اي من يقبل مفهوم المخالفه لان مفهوم
الموافقه اقوى ومن ثمه لم يقع فيه خلاف والحق بالقطعيات وقال ابن الحاجب
على الصحيح فانتفى قول فرع والثاني ان مفهوم الموافقه لا يتم الا بتقدير
فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في فعل المسكوت وان اقتضا
الحكم في محل السكوت اشد واما مفهوم المخالفه فانه يتم بتقدير عدم المقصود
من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في فعل المسكوت وان اقتضا الحكم في محل
السكوت اشد واما مفهوم المخالفه فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل
النطق وبتقدير كونه متحققا في محل السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى باثبات
الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له معارض في محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم
على تقديرات اربع اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد واما من لم يقبل مفهوم
المخالفه فهو عنده ساقط الاعتبار عنده من قطع النظر عن مفهوم الموافقه والاقل
احتمالا على الاكثر احتمالا كالمشترك لاثنين على ما اي المشترك لاكثر لبعد الاول
عن اضطراب وقرب استعماله في المقصود بالنسبه الي الثاني والمجاز الاقرب
الي الحقيقه على ما هو ابعد منه اليها وفي كتب ان فعليه يرجح المجاز اخر بقرينه
المصحح اي العلاقه الي الحقيقه مع اتحاد الجهه كالسبب الاقرب في المسبب على

السبب الابعد منه في المسبب وقربه اي ويقرب المصحح الي الحقيقه في ذلك المجاز
دون المصحح الاخر في المجاز الاخر كالسبب اي كاطلاق اسم السبب على المسبب
على عكسه اي اطلاق المسبب ولما علله هذا بان السبب يستلزم المسبب ولا عكس ومعناه
ان المسبب لا يستلزم سببا معينا لجواز زيادته بسبب اخر بخلاف السبب فان كل سبب
يستلزم المسبب المعين قال المصنف وينبغي تعارضهما اي ما سمي باسم مسببه في
السبب المتحد المسبب لان كلا منهما يستلزم الاخر بعينه ولا يترجح احدهما الا بغير
هذا وما اي المجاز الذي جامعه اي علاقته اشهر يترجح على مجاز ليست علاقته كذلك
والمجاز الاشهر استعمالا مطلقا اي في اللغه او في الشرع او في العرف على غيره لكونه
اقرب الي الحقيقه والمفهم والاحكام الشرعيان يترجحان على المفهوم والاحتمال الذين
ليسا بشرعيين بخلاف اللفظ المستعمل للشارع في معناه اللغوي معه اي استعماله
في المعنى الشرعي فانه يقدم المعنى اللغوي على الشرعي عند تعارضهما في اطلاق
وفيه اي نظر لان استعماله في معناه اللغوي لا يوجب كونه حقيقه شرعيه
واستعماله في غير معناه اللغوي يوجب نقله اليه وانه حقيقه شرعيه فيه فتقدم
اللغوي لا يوجب كونه حقيقه فيه فتقديم اللغوي عليه ح تقديم للمجاز عنده في
الحقيقه عنده من غير قرينه صارفه عنها اليه وذلك غير جايز ولا يعزب عنا بحث
اذ ليس ببعد ان يقال لم لا يكون استعمال الشارع للفظ في معناه اللغوي حقيقه
لغويه لان الاصل عدم النقل في المعنى الذي باللغوي مجاز شرعي لان الاصل عدم
اشتراك وح فتقديم اللغوي عليه تقديم للحقيقه على المجاز حيث لا صارف عنها
اليه وهو الجايز وايضا هو عمل باصول ان الشارع مع التقدير وهو اولى من العمل
بما هو من لسانه مع التقدير كقرينة المصحح وقربه واشهريته اي كما لا في ترجيح
كل من هذه على ما يقابله نظرا بل واقربيه نفس المعنى المجازي اي بل
في ترجيح هذا على ما جاز ليس كذلك نظرا ايضا كما سيعلم واولوية المجاز الذي
هو من نفي الصحه للذات في لا صلاة لمن لا يقرا بفاتحة الكتاب وتقديم
يخرج هذه المسيلة الرابعه من المسايل التي يدل الحمل على المجاز الذي هو من نفي
الكمال فيه كذلك اي لان نفي الصحه المجاز الاقرب الي نفي الذات واولويه
مبتدا خبره ممنوع لان النفي على النسبه لا على طرفيها الاول فطرفها الثاني
محذوف فاقدر اي فيفهم ما قدر خبر الظرف الاول واذا كان الامر على هذا
كان كل الالفاظ الملفوظ منها والمقدر في التركيب المذكور حقايق لاستعمالها
في معانيها الوضعيه غير ان خصوصه اي المقدر انما يتعين بالدليل المعين له
كما في لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فان قيام الدليل على الصحه اوجب كون
المراد كونا خاصا وهو كامله ووجهه اي النظر في تقديم ما اشتمل على اقربيه
المصحح الخ ان الرجحان انما هو بما يزيد قوة دلاله على المراد او بما يزيد قوة دلاله
على الثبوت وهذه المذكورات ليس فيها ذلك والحقيقي لم يرد اي والزمن ان

المعنى الحقيقي لم يرد من اطلاق اللفظ فهو اي الحقيقي الذي ليس بمراد من
اللفظ كغيره من المعاني التي ليست بمراده منه وتعين المجازي في كل اي
والحال ان تعين المجازي للفظ في كل استعمال له فيه انما هو بالدليل
المعين له فاستويا اي المجازان فيه اي في اللفظ وايضاح هذا انه كما قال
المصنف اذا ذكر لفظا وصرف الدليل عن ارادة معناه الحقيقي الي ما يصح ان
يتجوز به فيه فقد تعين بالدليل خصوص المراد به فاذا لزم لفظ مسئلة اخرى فيها
معناه الاول كان حاصله افادة الدليل ثبوت افادة ضدين بلفظين فكون احد
المقادين من المعنى المجازي بعيده وبين معناه الحقيقي بعيد وقرب في زيادة وصحة
او نحو صحة لا اثر له اذ بعد العلم بكون الحقيقي لم يرد صار كغيره من ساير
المعاني التي لم ترد فقرب المراد منه وبعده كقربه من بعض المعاني المغايرة له
التي لم ترد وبعده من بعض اخر لا يزيد باقربه اليه قوة دلالة على خصوص
ذلك المعنى المراد ولا بالبعد منه تضعف دلالة عليه وكيف ولا تثبت ارادة كل
من المعنيين الا بدليل اوجب تعين ارادته بعينه فصار كل كانه الاخر وهذا
لان المعروض انه معنى مجاز فلابد في تعين ارادته باللفظ من دليل على ذلك
وكما قام الدليل ان هذا المعنى المجازي القريب من حقيقته مراد من هذا
اللفظ قام على ان ذلك المعنى المجازي البعيد من حقيقته من اراد ذلك اللفظ
فلا يقتضي لضعف دلالة احدهما على مراده دون الاخر نعم لو رجحت دلالته
دون الاخر اي لو ان القرينة الموجبة لارادة احدهما في ايجابها له تردد واحتمال
كان ضعف الدلالة لذلك اذا كانت قرينة الاخر في مراده ليست كذلك فتقدم
ما ليس في دلالته ضعف على ما فيها ضعف وذلك اي تقديم الذي ليس في دلالته
احتمال على ما دلالته احتمال شي اخر غير نفس القرب من الحقيقي الغير المراد
وبعده منه فهو ترجيح باعتبار ثبوت الاحتمال في ارادة ذلك وعدمه في ارادة
الاخر فيرجع الي ما فيه احتمال مع ما ليس فيه احتمال وترجيح ما ليس فيه على
ما فيه وما اكدت دلالته بان تعدد جهاتها او كانت موكدة ترجح على ما ليس
كذلك لانه اغلب على علم الظن والمطابقة تترجح على التضمن والالتزام لانها
اضبط والنكرة في سياق الشرط تترجح عليها اي على النكرة في سياق النفي وغيرها
اي وغير ذلك النكرة كالجمع المحلي والمضاف لقوة دلالتها اي النكرة في سياق
الشرط بافادة التعليل عليها اذا كانت في سياق النفي وعلى غيرها مما ذكر لان
الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى والتقييد للنكرة بغير المركبة اي المبنية على
الفتح تكون لا فيها لنفي الجنس لكونها نصا في استغراق لا يحتمل الخصوص التفتازاني
وغيره تقدم البحث الثاني من مباحث العام ما يفيده فيستوي الحال بين ان يكون
مركبة اولا وكذا الجمع المحلي والموصول يترجح كل منها على اسم الجنس المعرف
باللام لكثرة استعماله في المعهود فتضعف دلالته على العموم مغنية على ان الموصول

مع

مع صلته بقيد التعليل كما يفيده النكرة الشرط ولهذا قال وكذا والعام
يترجح على الخاص في الاحتياط فيما اذا كان الاحتياط في العمل بالعام كما لو كان العام
محرما والخاص مبيحا لان العمل بالعام حينئذ اقرب الي تحصيل المصلحة ودرء
المفسدة والا لو لم يكن الاحتياط في العمل بالعام جمع بينهما بالعمل بالخاص في محله
وبالعام فيما سواه كما تقدم في فصل التعارض والشافعيه يترجح عندهم الخاص
دايما على العام لانه غير مبطل للعام بخلاف العمل بالعام فانه مبطل للخاص ولانه
اقوي دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه اذ اكثر العمومات مخصصة واكثر
الظواهر الخاصة مفرده على حالها غير قاله واما اي العام الذي لم يرد التخصيص
يترجح على خاص ملزوم التاويل لان تخصيص العام اكثر من تاويل الخاص
كما ذكرنا انفا والتحريم يترجح على غيره من الوجوب والندب والاباحة والكراهة
كما مشى عليه الامدي وابن الحاجب وعبر عنه المصنف بقوله في المشهور احتياطا
ظنا من قايله ان ذلك الفعل ان كان حراما كان في ارتكابه ضرر وان كان غيره
حراما لا ضرر في تركه ومعلوم ان هذا بعد ان يكون المراد بالكراهة التنزيهية
لا يتم في الواجب فان في تركه ضررا كما سيذكر وقد يقال لان التحريم لدفع مفسدة
والندب والوجوب والاباحة لتحصيل مصلحة واعتناء الشرع بدفع المفاسد
اكد من اعتنائه بجلب المصالح بدليل انه يجب دفع كل مفسدة ولا يجب جلب
كل مصلحة والكراهة وان كانت لدفع مفسدة الا ان في العمل بها تجويزا للفعل
وفيه ابطال المحرم بخلاف العكس فكان التحريم اولى هذا والذي عليه الامام
واتباعه كالبيضاوي تساوي المحرم والموجب فيلزم تقديم الموجب على المبيح
حيث كان المحرم مقدما على المبيح ان المساوي للمقدم على شيء مقدم على ذلك الشيء في
ثم في شرح الاسنوي والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه
والمندوب والمباح المصطلح عليه وعلل البيضاوي وغيره تقديم المحرم على المبيح
بالاحتياط فانه يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراما كان ارتكابه
ضررا وان كان مباحا فلا ضرر في تركه ولا باس بهذا وبقوله صلى الله عليه وسلم
ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال لكن هذا متعقب بانه لا يعرف مرفوعا
كما قال الزركشي بل قال الحافظ العراقي ولم اجد له اصلا انتهى
نعم رواه عبد الرزاق والبيهقي في سننه عن جابر الجعفي وهو ضعيف عن الشعبي
عن ابن مسعود موقوفا والشعبي عن ابن مسعود منقطع ثم له معارض ففي سنن
ابن ماجه والدارقطني عن ابن عمر رفعه لا يحرم الحرام الحلال وفي سنده اسحق
الفروي اخرج له البخاري وذكره ابن حبان في الثقات وقال النسائي ليس بثقة
ووهاه ابو داود وحده وقال الدارقطني لا يترك وقال ايضا ضعيف وقال شيخنا
والمعتمد فيه ما قال ابو حاتم صدوق ولكن ذهب بصره فربما لقن وكتبه صحيحة
ثم على هذا الذي ذكره البيضاوي مشى المصنف كما هو ات على الاثر وقال ايضا واذا

بنت الله اي النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب ما خفف على امته واذ هنا للاماني
كما في قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها للنبوة وعدم خفائه
على المصنف ومن ثمة جزم به في اخر مسألة في هذا الكتاب وهو في صحيح البخاري
عن عائشة رضي الله عنها لكن بلفظ عنهم وفي لفظ ما يخفف عنهم وفي الصحيحين
عنها ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرين قط الا واختار ايسرهما
ما لم يكن اثما وفي حديث المعراج فيهما ايضا فمررت بموسى فقال بما امرت قلت
امرت بخمسين صلاة كل يوم وليلة قال ان امتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم
والليلة واني والله قد جربت الناس وعالجت بني اسرائيل اشد المعالجة فارجع
الى ربك فاسأله التخفيف لامتك فرجعت الحديث وفيهما ايضا عنه صلى الله عليه وسلم
اذا ام احدكم بالناس فليخفف فان فيهم الضعيف والمريض وذا الحاجة وفيهما ايضا
ان النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى ليالي حتى اجتمع
اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة فظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم
فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم
ما قمتم به الى غير ذلك واذا قد ثبت ثبوتا مستفيضا شائعا بحيث لا يرد له حبه التخفيف
عن امته **اخذ قلبه** اي ترجيح غير التحريم لكن قد عرفت ان غير التحريم يشمل الاقسام
الاربعة الباقية ثم غير خاف ان هذا انما هو في الاباحة والندب والكراهة
لا يتم في الوجوب اذ ليس في ترجيحه على التحريم تخفيف لان المحرم يتضمن استحقاق
العقاب على الفعل والموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فتعذر الاحتياط
فلا جرم بالتساوي بينهما الاستاذ ابو منصور وقال لا يقدم احدهما على الاخر
بدليل ومشى عليه من قدمناهم على ان ابن الحاجب وان ذكر ترجيح الاباحة
على الحظر قولا فقد قال التفتازاني لم يذهب احد اليه الا ان الآمدي قال يمكن
ترجيح الاباحة بما اشار اليه عضد الدين بقوله لئلا يفوت مصلحة ارادة المكلف
ولانه لو قدم لكان ابطال الواضح وهو الجواز الاصلي وتعقبه الابهري بان
الوجهين ضعيفان اما الاول فلان تصور المكلف واعتقاده ان في الفعل ربحا لا يكون
مطابقا للواقع فيكون خطا ولما كانت شرعية الاحكام تابعة لمصالح العباد
وكان الحظر بناء على مصلحة في الترك والمفسدة في الفعل كان اولى واما
الثاني فلا يلزم الاباحة اي العمل بها كثرة التعريف من ارتفاع الاباحة الاصلية
بالحظر ثم ارتفاع الحظر بالاباحة الشرعية بخلاف ما اذا كان العمل بالحظر والاصل
عدمهما انتهى وفي هذه الجملة ما فيها فقد اختار القاضي عبد الوهاب في
الملخص ترجيح المقتضي للاباحة على المقتضي للحظر قال القاضي والامام
والغزالي وابا ابان وابو هاشم يتساويان وبان حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما
على وتيرة واحدة وصححه الباجي ونقله عن شيخه القاضي ابو جعفر ويؤيده
ما في المعجم الكبير للطبراني عن ام معبد مولاة قرظة بن كعب قالت ان النبي صلى

الله عليه وسلم قال ان الحرام ما احل الله كالمستحل ما حرم الله وقال سليم ان
للشيء اصل اباحة وحظر واحد الخبرين يوافق ذلك الاخر والاخر بخلافه
كان الناقل عن ذلك الاصل اولى وان لم يكن له اصل من حظر ولا اباحة
فوجهان احدهما الحظر او للاحتياط ثانيهما انهما سواء لان تحريم المباح كتحليل
الحرام فلم يكن لاحدهما مزية على الاخر هذا وفي كلام المصنف اشارة الى
تقديم المتضمن للتخفيف على المتضمن التشديد وعليه مشى البيضاوي وصاحب
التحصيل وعلله بانه اظهر تاخرا فانه صلى الله عليه وسلم يغلظ اولا زجرا لهم
عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف وذهب الآمدي الى تقديم المتضمن
للتغليظ على المتضمن للتخفيف فانه صلى الله عليه وسلم كان في ابتداء امره يترفق
بالناس ويأخذهم شيئا فشيئا ولا يتعبد بالتغليظ فاحتمال تاخر التشديد اظهر قلت
وفي كلام التعليل نظر فان كل المشروعات لم يكن احدهما شانا بل فيها وفيها
كما هو معلوم للمستقري لها ولا سيما في باب النسخ ثم لعل التخفيف اولى لما اشار
المصنف اليه مع ما علم ببعض القران من ارادة الله تعالى اليسر بنا ونفي الحرج
في الدين عنا ونص السنة الصحيحة من ان هذا الدين يسر ولا يخفى على المتأمل
ان هذا غير معارض بما قيل في تعليل تقديم الاثقل عليه من ان المصلحة
فيه اكثر على ما في اطلاق هذا ايضا من نظر والله سبحانه اعلم **والواجب**
يرجح على **ما سوى التحريم** من الكراهة والندب والاباحة للاحتياط **والكراهة**
ترجح **على الندب** لانها احوط **والكل** من الكراهة والتحريم والوجوب والندب
مرجح **على الاباحة** للاحتياط **فتقديم الامر** على ما سوى النهي **والنهي** على
ما سواه مطلقا والنهي على الامر كما اطلقه كثير **ليس لذاتيهما** كما يوهمه
اطلاق بعضهم والامر لما كان للوجوب مقدما على المكروه الوجوب وقد يكون
مقتضى الامر والكراهة قد يكون مقتضاها النهي بل تقدم الامر على ما سوى
النهي للاحتياط وتقديم النهي على ما سواه مطلقا اما للاحتياط او لدفع
المفسدة لان اكثر النهي كذلك **والخاص من وجه** يرجح **على العام مطلقا**
لان احتمال تخصيصه اكثر من الخاص وجه اذ لا يدخله التخصيص من تلك الجهة
والعام **والذي لم** على العام المخصوص نقله امام الحرمين عن المحققين
بان دخول التخصيص يضعف اللفظ والداري بان الذي قد دخله وقد
ازيل عن تمام مسماه والحقيقة تقدم على المجاز وعضد الدين يتطرق الضعف
اليه بالخلاف في حجيته واختار المنير والصفي الهندي والسبكي عكسه
لان ما خص من العام هو الغالب والغالب اولى من غيره ولان المخصوص قلت
افراده حتى قارب النص اذ كل عام لا بد ان يكون نصا في اقل متناوله فاذا
قرب منه الاقل من التنصيص فكان اولى وذهب ابن كج الى استوائهما لان الحادثة
من هذا اللفظ كهي من اللفظ الاخر قال وقد اجمعوا كلهم على ان العموم اذا استثنى

مطلب في معرفة الاحتياط

مرار

بعمومه صح التعلق وذكر في الادلة للاحكام التكليفية من الامثلة لما بين
دليلين منها تعارض والحال ان ما اي الذي بينهما اي الدليلين من النسب عموم
من وجه مثل لا صلاة لمن لم يقرا بالفاتحة ولفظ الصحيحين بفاتحة
الكتاب فان هذا عام في المصلين خاص في المقروء ومن كان له امام فقراءة
الامام له قراءة اخرجه ابن منيع باسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم فان
هذا خاص في المقتدي عام في المقروء فان خص عموم المصلين بالمقتدى
عن وجوبها اي الفاتحة عليه اي المقتدي وجب ان يخص خصوص المقروء وهو
الفاتحة عموم المقروء المنفي عن المقتدي فتجب عليه الفاتحة فيتدافعان
الدليلان المذكوران في المقتدي لايجاب الاول قراءة الفاتحة عليه والثاني
نفي قراءتها عليه وفيه نظر فالوجه ولا وجه والوجه في هذا المثال ان
لا تعارض بين الدليلين المذكورين في قراءة المقتدي اذ لم ينف الدليل الثاني
قراءتها اي الفاتحة على المقتدي بل اثبت ان قراءة الامام جعلت شرعا
قراءة له اي المقتدي بخلاف النهي عنها اي الصلاة في الاوقات الثلاثة وقت
طلوع الشمس حتى ترتفع ووقت استوائها الى الغروب حتى تغرب كما ثبت في صحيح
مسلم وغيره مع من نام عن صلاة فليصلها اذا ذكرها اخرجه بمعناه مسلم
كما قدمته في مسئلة الختان انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد فانه لا يندفع
التعارض بينهما في الغرض الغائي قال المصنف ومن قال لان فعليه يحمل عموم الصلاة
على ما سوى النوم فهو استرواح لان كلا منه فيه خصوص وعموم فان خص عموم
الصلاة في حديث النهي في الاوقات الثلاثة بخصوص الغائية في حديث التذكر
وجب ان يخص عموم الاوقات فيه بخصوص الثلاثة في حديث النهي عن الصلاة
فيتدافعان في القضا في الاوقات الثلاثة فحديث النهي يقتضي منعه وحديث
التذكر يقتضي حله فيه فلا بد من مرجح خارج كما اشار اليه بقوله وفي بعض
كتب الشافعية كشرح منهاج البيضاوي للاسنوي يطلب الترجيح فيهما اي في هذين
المتعارضين من خارج وكذا يجب للحنفية طلب الترجيح فيهما من خارج لان
كلا اخذ يقتضي خصوصه في عموم الاخر ووقع التعارض بينهما فان امكن
ترجيح احدهما عمل به لانه اولى من اهدارهما ويمكن هنا في منع القضا
في الاوقات الثلاثة كما اشار اليه بقوله والمحرم مرجح الى غير ان حديث
النهي محرم وحديث من نام عن صلاة مطلق لا محرم فيترجح عليه وما جرى بحضرته
صلى الله عليه وسلم فسكت عنه ويترجح على ما بلغه فسكت عنه ذكره الامدي
قال المصنف والوجه تقييده اي ما بلغه فسكت عنه بما اذا ظهر عدم ثبوته
اي ثبوت وقوع هذا الذي بلغه لديه اي النبي صلى الله عليه وسلم لجواز ان
يكون سكوته حينئذ عنه لعلمه بعدم وقوعه من وحي او غيره والا فحيث
ظهر ثبوت وقوع ذلك لديه صلى الله عليه وسلم لا يظهر رجحان لما بحضرته عليه

لاستوائها

لاستوائها في العلم اذ كما لا يجوز عليه السكوت عن غير جائز شرعا واقع بحضرته
لا يجوز عليه السكوت عن غير جائز شرعا ولهذا التوجيه مما ظهر للعبد الضعيف
غفر الله تعالى له وما بصيغته اي والمروي بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم يترجح
على المفهوم عنه اي عن الذي رواه بمعناه الراوي بعبارة نفسه قلت لانه لا يتطرق
اليه احتمال الغلط بخلاف الثاني وغير خاف ان هذا اولى مما في شرح المنهاج للاسنوي
لان المحكي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى قال التفتازاني ويندرج
فيه اما اذا كان الاخر قد فهم معناه من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فرواه وما اذا
قال امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا ويمكن ان يروى بصيغة الامر
والنهي الصادر عنه صلى الله عليه وسلم ونقل هذا ما في المحصول وكذا الخبر
الذي يحتمل ان يكون قد روي بالمعنى ونافي ما يلزمه اي والخبر المشتمل على نفي
حكم شرعي يلزم المكلفين داعية الى معرفته لكونه مما تعم به البلوى في خبر الاحاد يترجح
على مثله اي ذلك الحكم لخبر طلق بنفي وجوب الوضوء من مس الذكر وخبر بسرة
باثباته وتقدم وجهه في مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى هذا على اصول
الحنفية ونقل امام الحرمين عن جمهور الفقهاء تقديم المثبت وفصل هو ان النافي
ان نقل لفظا معناه النفي كلا يحل ونقل الاخر يحل فهما سواء لان كلا منهما
مثبت وان اثبت احدهما فعلا وقولا ونفاه الاخر كلم يفعله او لم يقبله فالاثبات
مقدم وقيل النفي والاثبات سواء لاحتمال وقوعهما في حالين واختاره الغزالي
في المستصفى بناء على ان الفعلين لا يتعارضان وعند المختار قال الباجي واليه
ذهب شيخنا ابو جعفر وهو الصحيح انتهى وقال الكيا وابن عبد
السلام ما حاصله ان كان النافي استند الى العلم فيقدم على المثبت وقال النووي
المحصور والاثبات سيان قال الزركشي فتحصل المثبت تقدم الا في صور احدها
ان ينحصر النفي فيضاف الفعل الى لا تكرار فيه فيتعارضان الثانية ان يكون
راوي النفي له به عناية فيقدم على الاثبات الثالثة ان يستند لنفي النافي الى علم
وغير خاف ان الصورة الثانية هي قول الحنفية المذكور ومثبت درء الحد اي رفع
ايجابه يترجح على موجبه اي الحد لما في الاول من اليسر وعدم الحرج الموافقين
لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وللموافقة
قوله صلى الله عليه وسلم ادرؤوا الحدود رواه الحاكم وصححه وفي المنتهى لان
ما يعرض في الحد من المبطلات اكثر منه في الدرء وذهب المتكلمون الى تقديم
موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد والتاسيس
مقدم على التاكيد قلت وقد صرح ان فيه بان نافي الحد مقدم على موجبه
فيصير هذا صورة رابعة للصور المستثناه اتفاقا من تقديم المثبت على النافي وقيل
هما سواء ورجحه الغزالي لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت شرعيته بدليل انه يثبت بخبر
الواحد مع قيام الاحتمال والحد انما يسقط بالشبهة اذا كانت في نفس الفعل والاختلاف

في كان يبيحه قوم ويحظره اخرون كالوطي بالشهود ولا يقال الخلاف لفظي لان
قول الساوي يوول الي تقديم النافي فانهما متعارضان فيتساقطان ويرجع الي غيرها
فان كان ثمه دليل شرعي حكم به والا بقي الامر علي الاصل فيلزم نفي الحكم
لانا نقول معنوي لان الاول ينفي الحد الحكم الشرعي والاخر ينفيه استصحابا للاصل
وموجب الطلاق والعتاق يترجح علي نافيهما كما مشي عليه البيضاوي وغيره لانه محصل
للتصرف في الزوجه والرقيق والارث ونافيهما مبيح والحظر مقدم علي الاباحه فلاجرم
ان قال **وقيل يترجح** موجبهما **في الحرم وقيل بالعكس** اي يترجح نافيهما علي موجبهما
لانه علي وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح علي نافي لهما
كما اشار اليه الامدي بحثا وفيه من النظر ما لا يخفي **والحكم التكليفي يترجح علي الوضعي**
لان التكليفي محصل للثواب ومقصود بالذات والاكثر من الاحكام بخلاف الوضعي
وقيل بعكسه اي يترجح الوضعي عليه وذكر السبكي انه الاصح لان الوضع لا يتوقف
علي اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل بخلاف التكليفي وفيه نظر ظاهر
ويوافق القياس من النصوص علي نص لم يوافقه **في الاحق** من القولين لان
قول القياس دليلا مستقلا في نفسه وانما عدم شرطا عتباره مع النص كما هو وجه
المانع لا يمنع جعله وصفا مقويا للموافقة غير مستقل في اثبات حكمه وليس المراد بالترجيح
الا هذا **وما لم ينكر الاصل** رواية الفرع فيه يترجح علي ما انكر الاصل رواية الفرع فيه
لرجحانه الثاني قال السبكي وهذا فيما اذا انكر الاصل وصمم علي انكاره مثل انكار ابي
معبد ما حدث به عمرو بن دينار من حديث ابن عباس انه كان يعرف وانقضاء صلاة
رسول الله صلي الله عليه وسلم بالتكبير اما اذا لم يصمم وحمل شكه في نفسه
علي النسيان فلا يظهر رجحانه وقد كانوا يجدون كون بعد ذلك عمن رواه عنه
فيقول واحد منهم حدثني فلان عني كما فعل سهيل في حديث القضا باليمين
مع الشاهد وسبقه الي فقال حدثني فلان عني ان النبي صلي الله عليه وسلم
نهي ان يجعل فص الخاتم من غير انتهي وقد عرفت ان تصميم الاصل
علي الانكار يسقط ذلك المروي اصلا فليس الكلام فيه اذا كان مع غيره وانما
الكلام فيما اذا لم يصمم وقبلنا ذلك المروي فظاهر انه مرجح بالنسبة الي ما ليس
كذلك والله سبحانه اعلم ثم اذا عارض الاجماع نصا اطلق ابن الحاجب تقديم الحاجب
الاجماع علي النص وعلله غير واحد من الشارحين بعدم قبوله النسخ وقال
الابهري كانه اراد اذا كانا قطعيين لان الاجماع متاخر عن النص فلا ينعقد
علي خلافه اذا كان له سند ناسخ للنص من نص اخر قطعي مشي المصنف فقال
والاجماع القطعي يترجح علي نص كذلك اي قطعي كتابا كان او سنه متواترة وقال
التفتازاني ينبغي ان يقيد بالظنيين وتوقف فيه المصنف حينئذ قال **وكون الاجماع
الظني كذلك** اي يترجح علي نص ظني **تردد نافيه** واما الابهري فقال اما اذا كان ظنيي
المتن او كان النص السند وجب تاويل القابل له انتهي قلت وفيه نظر فان مما

صدق

صدق هنا انه اذا تعارض الاجماع الظني السند القطعي المتن مع النص كذلك
يجب تاويل القابل منهما وهو يشير الي ان احدهما قد يكون قابلا للتاويل لكن
لا قابل للتاويل لان المراد بالمتن جهة الدلاله كما صرح به هو والقطعي الدلاله
لا يقبل التاويل المقبول لعدم احتمال اللفظ له وتبعيه الارادة للدلاله في القطع
والذي في البيضاوي اذا عارض الاجماع نص الاول القابل له اي للتاويل بوجه ما سوا
كان الاجماع والنص جمعا بين الدليلين قال والا تساقطا قال الاسنوي شارحه وان
لم يكن احدهما قابلا لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
وهذا كله اذا كانا ظنيين لو كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه
في القياس انتهي ولم يتعرض له فيه ويتحرر هنا اقسام ثمانيه كون الاجماع والنص
قطعي السند والمتن كونهما ظني السند والمتن كون الاجماع قطعيهما والنص ظنيهما
كون الاجماع ظنيهما والنص قطعيهما كون الاجماع قطعي السند ظني المتن كونهما
قطعي السند ظني المتن والنص كذلك كون الاجماع ظني السند قطعي المتن والنص
بالعكس ثم الذي يظهر تقديم الاجماع القطعي سندا ومتنا علي النص القطعي كذلك
وعلي النص الظني كذلك اذا لم يقبل التاويل وعلي النص الظني احدهما كذلك
وتقديم الاجماع الظني سندا ومتنا علي النص الظني كذلك اذا لم يقبل احدهما التاويل
تقديم الاجماع القطعي متنا لا سندا علي النص كذلك وتقديم الاجماع القطعي سندا
لا متنا علي النص كذلك اذا لم يقبل احدهما التاويل وتقديم النص القطعي سندا
ومتنا علي الاجماع الظني كذلك اذا لم يقبل التاويل وعلي الاجماع الظني كذلك
اذا لم يقبل التاويل وعلي الاجماع الظني سندا لا متنا علي النص القطعي متنا
لا سندا او بالعكس وتقديم الاجماع القطعي متنا لا سندا علي النص القطعي سندا
لا متنا او بالعكس اذا لم يقبل احدهما التاويل ففي كلها تامل والوجه في ذلك
كله غير خاف علي المتامل ان شا الله تعالي والله سبحانه اعلم **وما عمل به الخلفا
الراشدون** ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ترجح علي ما ليس كذلك
لان امر النبي صلي الله عليه وسلم بمتابعتهم والاقتدا بهم كما يفيد ما قدمناه عنه
صلي الله عليه وسلم في بحث العزيمه وكونهم اعرف بالتنزيل ومواقع الوحي والتاويل
يفيد عليه الظن في ذلك ولا سيما اذا كان بمحضر من الصحابه ولم يخالف فيه احد
فانه محل الاجماع بل ذهب ابو حازم الي ان ما اتفق فيه الخلفا الاربعه
عليه اجماع ولكن الاكثر علي خلافه كما سياتي في باب الاجماع **اعلل** اي الحكم الذي تعرض
فيه للعله يترجح علي الحكم الذي لم يتعرض فيه لها **لا ظهار والاعتنا به** اي لان ذكرها
عليه يدل علي اهتمام به والحث عليه من جهة اللفظ ومن جهة العله **لا الا قبليه**
اي لا لان الفهم اقبل له لسهولة فهمه بواسطة كون معقول المعني كما اشار اليه
الامدي ثم عضد الدين وحينئذ فلا يقال ربما يترجح ما لم يدل علي العله من جهة ان
المشقه في قبوله اشد والثواب عليه اعظم ثم في المحصول يقدم المتقدم فيه ذكر

العله على الحكم على عكسه لانه ادل على ارتباط الحكم بالعلة واعترضه
التفتازاني بان الحكم اذا تقدم تطلب نفس السامع العله فاذا سمعتها ركنت اليها
ولم تطلب غيرها والوصف الي تقدم بطلب النفس الحكم فاذا سمعته قد تكتفي في
علته بالوصف المتقدم اذا كان شديد المناسبه كما في والسارق الايه وقد لا تكتفي به
بل بطلب عله غيره كما في اذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا الايه فيقال تعظيما
للمعبود قلت واذا كانت العلة المفيده لتقديم ما ذكرت فيه العلة على ما لم تذكر
الا عتنا بما ذكرت فيه فالحق انه لا يوجب تقدمها فيه تقديمه على ما اخرت فيه ولا تاخرها
فيه تقديمه على ما قدمت فيه لان الارتباط بالعلة بوجود في كليهما ولركون اليها وعدم
الركون اليها مع التعرض لها في كليهما لا اثر له في الترجيح على انها قد يوجب كل منهما
في كليهما نعم الترتيب الطبيعي بين العله والمعلول موجود في تقديم العله على
المعلول لكن معلوم ان مجرد ذلك لا يفيد ترجحاله على ما ذكرت فيه بعد المعلول
مع انه معارض بما تحال في تقديم ذكر المعلول على العلة من الاهتمام به ما ليس في عكسه
والله سبحانه اعلم كما يترجح ما ذكر معه السبب على ما لم يذكر معه اي العام الوارد على
سبب خاص يترجح على العام المطلق عنه اذا تعارضا في صور السبب للاهتمام
به اذ السبب هو العلة الباعثه عليه ظاهرا فكانت دلالته فيها شديدة القوه حتي
لا يجوز تخصيصها واما فيما عدا صورة السبب فيترجح العام المطلق عنه على الوارد
على سبب لكونه اقوي منه لقيام احتمال كون السبب خاصا بمورده اذ الاصل
مطابقته لما ورد فيه قال السبكي فمن قال ان الواردة على سبب راجح اراد في صور
السبب ومن قال ان عكسه راجح اراد فيما عداها ولا يتجه خلاف في الموضعين
وفي المسند اي والترجيح للمتن باعتبار حكاية طريقه كالكتاب اي كترجيحه
على السنه وهذا على اطلاقه قول بعضهم كما اشار اليه السبكي بقوله ولا يقدم
الكتاب على السنة والسنة عليه خلافا لزاعميهما اي تقديم الكتاب عليها مستند لحديث
معاذ المشتمل على انه يقضي بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم واقره صلى الله عليه وسلم على ذلك كما رواه ابو داود وغيره وتقديم السنه
عليه مستند الي قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ثم قال والاصح تساوي المتواترين
من كتاب وسنه وقيل تقديم الكتاب عليها لانه اشرف منها والذي يقتضيه اصول
على ما قدمه المصنف في اول فصل التعارض ان القطعي الدلالة من السنة القطعيه
السند يترجح على الظنيه الدلاله من الكتاب والقطعي الدلالة منها اذا لم يعلم تاريخهما
يجري فيها لزوم محل بين وان علم فالمتاخر ناسخ للمتقدم والظني الدلالة منهما
اذا لم يعلم تاريخهما لا يرجح احدهما على الاخر بكون كتابا او سنة بل بما يسوغ ترجيحه
به ان امكن والا جمع بينهما ان امكن والا تساقطا وان علم تاريخهما نسخ المتاخر المتقدم
وقطعي الدلالة من الكتاب يترجح على القطعي السند الظني الدلالة من السنة
لقوة دلالته فلم يبق ما ينطبق عليه الا ما كان من السنه قطعي الدلالة ظني السند

مع

مع ما كان من الكتاب ظني الدلالة لرجحان الكتاب حينئذ باعتبار السند فينبغي
التقييد به ولا يقال وهذا ايضا لا يتم لانه معارضه بين قطعي وظني كما صرحوا به
لانا نقول معني ان ليس المراد بالمعارضه في الشرعيات حقيقتها لتعالي الشارع عنها بل
صورتها وهي موجودة بينهما وعليه قوله ومشهورها اي ترجيح الخبر المشهور من السنه
على الاحاد لرجحان المشهور سندا على الاحاد كاليمين على من انكر فانه حديث مشهور
وتقدم ترجيحه في مفهومه مع المخالف له على خبر الشاهد واليمين اي القضا بهما
للمدعي المخرج في صحيح مسلم وغيره وهو من اخبار الاحاد التي لم يبلغ حد الشهره
على ما عرف في موضعه فلا جرم ان اصحابنا لم ياخذوا به مطلقا خلافا للائمة الثلاثة
في بعض الموارد كما هو معروف في الفروع وبفقه الراوي ولعل المراد اجتهاده
كما هو عرف الصدر الاول وضبطه وتقدم بيانه في شرايط الراوي وورعه اي
تقواه وهو الاتيان بالواجبات والمندوبات والاجتناب عن المحرمات والمكروهات
وشهرته بها اي بهذه الامور وبالروايه وان لم يعلم رجحانه فيه اي في كل منها
فان شهرته به يكون غالبا لرجحانه فيه والمعنى كترجيح احد الخبرين على الاخر بكون
روايه موصوفا بهذه الصفات او بعضها على الاخر الذي ليس روايه كذلك لان
صدق الظن فيه اقوي واحتمال الغلط فيه ابعد وصرح شمس الايمه بان اعتبار
الروايه ليس بمرجح على من لم يعتادها وهو حسن ثم منهم من خص الترجيح بالفقه
بالخبرين المرويين بالمعنى وفي المحصول والمعني والحق الاطلاق لان الفقيه يميز
بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسال عن
مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامي وقال
ابن برهان ويكون احدهما افقه من الاخر ونحو حفظه وزيادة ضبطه
وشدة اعتنابه فيترجح على ما كان اقل في ذلك وحكاه امام الحرمين عن اجماع اهل
الحديث قيل وبعلمه بالعربيه فان العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل
فيكون الوثوق بروايته اكثر قيل ويمكن ان يقال انه مرجوح لان العالم بها يعتمد
على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خايفا فيبالغ في الحفظ والجاهل
بها نحو ولا يعرى كل منهما عن النظر قيل وبسرعة حفظ احدهما وابطا نسيانه
مع سرعة حفظ الاخر وسرعة نسيانه وفيه تامل وفي كون علو السند اي قلة
الوسايط بين الراوي للمجتهد وبين النبي صلى الله عليه وسلم مرجحا على ما ليس
كذلك لانه كلما قلت الوسايط كان ابعد من الخطا كما ذهب اليه الشافعيه خلاف
الحنفيه كما يفيده واقعة الامام ابي حنيفه مع الاوزاعي في رفع اليدين عند الركوع
والرفع منه وهي مشهورة اخرجها الحافظ ابن محمد الحارثي في تخريج مسند الامام ابي
حنيفه رحمه الله وقد سقناها في حلية المحلي شرح منية المصلي في شرح قوله
ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وبكونها اي وكترجيح احد الروايتين المتعارضتين
بكون احدهما عن حفظه اي الراوي لا نسخته فيقدم خبر المعول على حفظه

على خبر المعول على كتابه لاحتماله الزيادة والنقص قال الامام الرازي وفيه
احتمال وهو كما قال فان كتابه المصون تحت يده هذا الاحتمال فيه بعيد كليس
بعدون احتمال النسيان والاشتباه على الحافظ وقد عد ذلك فيه كالعدم
وحفظه اي وكترجيح رواية من يعتمد في روايته على حفظه **مع تذكره** لذلك
على رواية من يعتمد في روايته **على مجرد خطه وهذا** الترجيح ظاهر انه متفرع
على عدم قبوله اي ابي حنيفة اما على قبوله فلا اذ لا عبرة عنده للخط بلا تذكر
فلم يحصل التعارض الذي فرعه الترجيح **وبالعلم** اي وكالترجيح المروي بالعلم
بانه اي راويه **عمل بما رواه على فنسيه** اي الذي لم يعلم انه عمل به ولانه لم يعمل به
والذي علم انه ابعد من الكذب قلت وهذا في اولهما اذا لم يعلم عمله بخلافه
بعد روايته له اما اذا علم انه عمل فيه بخلافه بعد روايته له فقد سبق انه
عند الحنفية يدل على نسخه فما رواه ح ساقط الاعتبار فلا يقوم بين المرويين
ركن التعارض الذي فرعه الترجيح **او** كالترجيح لاحد المرويين بالعلم بان
راويه **لا يروي الا عن ثقة** على ما راويه ليس كذلك وهذا انما بالنسبة الى المرسلين
فلذا قال **على قول مجيز المرسل** اما على قول من لم يجز فظاهر ان لا تعارض
لانتفاء الدليلين عنده فلا ترجيح ثم قال **والوجه نفيه** اي نفي الترجيح
بهذا على قول مجيز المرسل ايضا **لان الغرض فيه** اي في قبول المرسل **ما يوجبه**
اي نفي الترجيح بذلك وهو العلم بانه لا يرسل الا عن ثقة اما مطلقا او عند
فقدتما وبا في ذلك والترجيح بما به الترجيح انما يكون بعد ذلك هذا ما ظهر
للعبد انه مراد المصنف والله تعالى اعلم بكل مراده **ومنها اكابر الصحابة** اي ومنها
وكالترجيح لاحد المرويين بكون راويه من اكابر الصحابة **على اصاغرهم** اي على
المروي الذي راويه من اصاغر الصحابة لان الاكبر الى الرسول اقرب غالبا فيكون
بحاله اعرف قال المصنف **ويجب لابي حنيفة تقييده** اي بما رواه الاكبر منهم
بما اذا رجح ما رواه **فقها** بالنظر الى قواعد الفقه لا بفقهه **اذ قال** ابو حنيفة
وابو يوسف **براي الاصاغر في الهدم** اي الزوج الثاني ما دون الثلاث وهم
ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كما رواه محمد بن الحسن في الاثار دون
الاكابر في عدم الهدم كما ذهب اليه محمد بن الحسن في الاثار دون الاكابر
في عدم الهدم كما ذهب اليه محمد والائمة الثلاثة وهم عمر وعلي رضي الله عنهما
كما رواه البيهقي من طرق الشافعي مع ان اكابر الصحابة ولا سيما عمر وعليا فقهاء
وان كان الوجه نظرا الى القواعد الفقهية ما عليه اكابر الصحابة حتى قال المصنف
فيما سبق والحق عدم الهدم وفي فتح القدير القول على ما قاله محمد والباقي
الائمة الثلاثة ولقد صدق قول اصحاب الاسرار مسئلة يخالف فيها اكابر الصحابة
يعوز فقهها ويصعب الخروج منها ويتفرع على ما بحثه للامام ابي حنيفة رحمه
الله ان يقال **فلا يترجح** خبر الاكبر من حيث هو اكبر **في الرواية** على الاصغر من

حيث

حيث هو اصغر اذا تعارضا **بعد فقه الاصغر وضبطه الاداك** اي برجحانه
بالنظر الى قواعد الفقه **او غيره** من المرجحات قلت ولكن اذا كانت علة تقديم
رواية الاكابر على الاصاغر هي الاقربية من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يلزم
من عدم الاخذ بما عن الاكابر فيما يرجع الى رايهم فيه عدم الترجيح لما هو من
مروياتهم عنه مع وجود الاقربية ثم حيث يكون العلة في تقديم رواتهم على
رواية الاصاغر على ما ذكرنا نستغني عنه بقوله **وباقربيته** اي وكالترجيح
لاحد المرويين باقربية راويه **عند السماع** من النبي صلى الله عليه وسلم على الاخر
الذي ليس له تلك الاقربية **وبه** اي وبقرب السماع **رجح الثاني نفيه الافراد** بالحج
على غيره **من رواية ابن عمر لانه كان تحت ناقته** فقد اخرج ابو عوانة انه قال واني
كنت عند ناقة النبي صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها اسمعه يلبي بالحج وتبع في
ذلك تبع لامامه قال الشافعي اخذت برواية جابر لتقدم صحبته وحسن
سياقه لابتداء الحديث وبرواية عائشة لفضل حفظها وحديث ابن عمر لقربه من رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال النووي هذا نصه في المزني ثم في هذه العلاوات
يقال **ولا يخفى عدم صحة اطلاقه** اي الترجيح بالقرب **ووجوب تقييده** اي
القرب المرجح على البعد **ببعد الاخر بعدا يتطرق معه الاشتباه** اي اشتباه الكلام
على ذلك البعيد **ببعد الاخر بعدا يتطرق معه الاشتباه** اي اشتباه الكلام على
ذلك البعيد **للقطع بان لا اثر لبعد شبر لقريبين** بان كان احدهما اقرب الى المتكلم
من الاخر بمقدار شبر في تفاوت سماع كلامه ثم **للحنفية** الترجيح بالقرب ايضا
للقران من رواية انس **اذ عن انس انه كان اخذا بزمامها حين اهل بهما**
اي بالحج والعمرة ففي المبسوط عنه كنت اخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة اي
بجرما تجتر من العلف وتخرجه الى الغير الفم وتقضعه ثم تبلعه ولفظ ابن ماجه
وكذا اخرجه عنه ابن حبان في صحيحه الا انه قال عند المسجد بدل عند الشجرة ولم
يذكر قايمة وقال قال لبيك بحجة وعمرة معا اني عند ثفنات ناقة رسول الله
صلى الله عليه وسلم عند الشجرة فلما استوت به قايمة قال لبيك بعمرة وحجة
معا وذلك في حجة الوداع **وتعارض ما عن ابن عمر في الصحيح اذ كما** عنه في الصحيحين
اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج مفردا وعنه ايضا فيهما بدا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج ولم يتعارض الرواية عن انس انه
لبى بهما جميعا والاخذ برواية من لم يضطرب روايته اولى من الاخذ برواية من اضطربت
الى غير ذلك من وجوه ترجيح كونه صلى الله عليه وسلم حج قارنا على كونه حج مفردا
او متمتعا على الاخر كما هو مذكور في موضعه **وبكونه تحمل بالغا** اي وكالترجيح
لاحد المرويين بكون راويه تحمل جميع ما يرويه بالغا على الاخر الذي تحمل راويه
جميع ما يرويه بالغا سواء تحمل جميعه صبيا او بعضه بالغا وبعضه صبيا او يكون

راويه تحمل بعض ما يرويه بالغا على الاخر تحمل رواية جميع ما يرويه صبيا
كما مشى عليه البيضاوي وغيره وهو ظاهر المحصول لان البالغ اضبط من الصبي
واقرب منه غالبا الى النبي صلى الله عليه وسلم **ويشبه مثله** اي الترجيح **فيمن**
تحمل مسلما فيرجح خبر من تحمل غير مسلم **لانه** اي غير المسلم **لا يحسن ضبطه لعدم**
لعدم احسان اصغائه وتقدم الاسلام اي ويترجح المروي الذي راويه قديم
الاسلام على معارضه الذي راويه حديث الاسلام فان خبر متقدمه اغلب على
الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه ذكره الامدي وابن الحاجب لكن كما قال
الابهري هذا اذا كان راويه متقدم الاسلام في زمان متاخر الاسلام فلا وهو
ماخوذ من كلام الامام الرازي كما سياتي **وقد يعكس** اي يرجح خبر متاخر الاسلام
على خبر متقدمه كما في المحصولات وذكر السبكي انه الذي ذكره جمهور الشافعية
لكن شرط في المحصول ان يعلم ان سماعه وقع بعد اسلامه **للدلالة على اخريته الشرعية**
هذا وذكر الامام الرازي ان الاولى انا اذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام
المتاخر او ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتاخر فهنا يحكم
بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب انتهى ـــــ يعني فتقدم المتاخر وقال
الاستاذ ابو منصور ان جهل تاريخهما فالغالب ان رواية متاخر الاسلام ناسخ وان
علم في احدهما وجهل في الاخر فان كان المورخ وهو قاعد في مرضه الذي مات
فيه وان لم تعلم التاريخ فيهما واحتيج الى نسخ احدهما بالاخر فقيل الناقل في
العادة اولى من الموافق لنا وقيل المحرم والموجب اولى من المبيح فان كان احدهما
موجبا والاخر محرما لم يرجح احدهما على الاخر الا بدليل ولو اسلم الراويان كخالد
وعمرو بن العاص وعلم ان احدهما تحمل بعد الاسلام فخبره راجح على الخبر الذي لم
يعلم هل تحمله الاخر في اسلامه ام في كفره قال في المحصول لانه اظهر تاخرا **لكونه**
مدنيا اي كما يترجح الخبر المدني على الخبر المكي لتاخره عنه ثم المصطلح عليه ان المكي
ما ورد قبل الهجرة في مكة او غيرها والمدني ما ورد بعدها في المدينة او مكة
او غيرهما لكن قال الاسنوي وهذا الاصطلاح ليس المراد هنا لانه لو كان كذلك لكان
المدني ناسخا للمكي بلا نزاع ولان تقديم الناسخ على المنسوخ ليس من باب الترجيح
كما نص عليه الامام بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة يقدم على الوارد في مكة سواء علمنا
انه قد ورد في مكة قبل الهجرة او لم نعلم الحال والعلة فيه ما قاله الامام ان
الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل
ملحق بالكثير فيحصل الظن بان هذا الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة وح فيجب
تقديم المدني عليه لكونه متاخرا **وشهرة النسب** اي وكترجيح احد المتعارضين
بشهرة نسب راويه قال الامدي لان احتراز مشهور النسب عما يوجب نقص منزلته المشهورة
يكون اكثر **ولا يخفى ما فيه** اي ما في الترجيح بهذا واقرب منه ما في المحصول رواية
معروف النسب راجحة على رواية مجهوله **وصريح السماع** اي وكترجيح احد المتعارضين

بتصريح

بتصريح رواية بسماعه كسمعته يقول كذا **على محتمله** اي على الاخر الراوي له بلفظ
عن من غير ذكر صريح اتصال بحدثنا او غيره لاحتمال عدم الاتصال في هذا قال
المصنف **ويجب عدمه** اي عدم الترجيح بصراحة الوصل عن المعنعنة **لقائل المرسل**
بعد عدالة المعنعن وامانته وكونه غير مدلس تدليس التسوية لانه لا يروي
الا عن ثقة وقد قدمنا قبيل مسألة الجرح والتعديل عن الحاكم الاحاديث المعنعنة
التي ليس فيها تدليس متصلة باجماع اهل النقل **وما لم ينكر روايته** اي وكترجيح
احد المرويين الذي لم ينكر الثقات روايته على رواية الاخر الذي انكر الثقات
روايته لان الظن الحاصل به اقوى **وبدوام عقله** اي وكترجيح احدهما بكون راويه
سليم العقل دائما على الاخر الذي اختل عقل راويه في بعض الاوقات كذا اطلقه
الحاصل والتحصيل والمنهاج **والوجه فيما** اي في الحديث الذي **علم انه رواه**
راويه الذي اختل عقله في وقت قد رواه **قبل زواله** اي عقله **نفيه** اي ترجيح ذلك
عليه بهذا العارض **وذاك** الترجيح لذاك عليه بهذا العارض **اذا لم يميز** اي لم
يعلم هل رواه في سلامة عقله ام في اختلاطه كما شرطه في المحصول **وصريح التزكية**
اي وكترجيح احدهما بكون رواية مزكي بلفظ صريح في التزكية **على الاخر المزكي**
راويه بسبب **العمل بروايته** او الحكم بشهادته لان العمل والحكم قد يبنيان على الظاهر
من غير تزكية وليستندان الى شيء اخر موافق للرواية والشهادة **وما لشهادته**
اي وكترجيح احدهما بكون راويه بالحكم بشهادته **عليها** اي على رواية الاخر الذي
ذكر بالعمل بها لانه يحتاط في الشهادة اكثر وما زكي راويه بالمخالطة والاختبار على ما ذكر
راويه بالاخبار كما ستشير اليه المصنف لان المعاينة اقوى من الخبر **والمنسوب الى كتاب**
عرف بالصحة اي وكترجيح المروي في كتاب عرف بالصحة كالصحيحين
على منسوب الى ما كتاب **لم يلتزمها** اي الصحة **فلو ابدى** اي اظهر ما لم يلتزمها
سندا اكذلك المروي **اعتبر الاصحية** بينهما طبقا فانها فقد فان بالتقديم **وكون**
ما في الصحيحين راجحا على ما روي برجالهما في غيرهما او راجحا على ما تحقق فيه
شرطهما بعد امامة المخرج كما مشى عليه ابن الصلاح واتباعه **تحكم** وزاد في فتح
القدير لا يجوز التقليد فيه اذ الاصحية ليست الا لاشتمال رواتهما على الشروط التي
اعتبراها فاذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين افلا يكون
الحكم باصحية ما في الكتابين عين التحكم ثم حكمهما او احدهما بان الراوي المعين مجتمع
تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون الواقع خلافه
وقد اخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح وكذا في البخاري جماعة
تكلم فيهم فدار الامر في الرواية على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى ان من اعتبر
شرطا والغاه اخر يكون ما رواه الاخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئا لمعارضه
المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه اخر نعم تسكن نفس غير
المجتهد ومن لم يخبر امر الراوي فلا يرجع الا الى راي نفسه انتهى فان قلت ليست

اصحيتها لمجرد اشتمال رواتهما على الشرط الذي اعتبراها بل وللتلقي للامة
بعدهما بالقبول كتابيهما وهذا منتف في غيرهما قلت تلقي الامة بجميع ما في كتابيهما
ممنوع اما لرواتهما فلما ذكر المصنف واما المتون احاديثهما فلانه لا يقع الاجماع
على العمل بمضمونها ولا على تقديمها على معارضها ثم ما ينبغي التنبه له ان اصحيتهما
على ما سواهما انما تتم لا انما يكون ملتزما بها من بعدهما لا المجتهدون المتقدمون عليهما
فان هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم او يغالط والله سبحانه اعلم وترجح
الترجيح للمروي له بالذكورة لروايته فيما يكون خارجا اي في الامور الواقعة خارج
البيوت اذ الذكر فيه اقرب من الانثى وبالانوثة لراويه في عمل البيوت
لانها به اعرف ورجح في كشف الهداية حديث سمرة بن جندب المفيد انه صلى الله
عليه وسلم صلى فيه ركعتين بركوع وسجدتين كما اخرجه اصحاب السنن وقال الترمذي
حسن صحيح عند ان صاحب الهداية عزاه الى رواية ابن عمر ولم توجد عنه على حديث
عائشة المفيد انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كل ركعة بركوعين وسجدتين
كما اخرجه اصحاب الكتب الستة بان الحال اكشف لهم اي للرجال لكن قد رواه ابن
عباس في الصحيحين وعبد الله ابن عمرو في صحيح مسلم ثم هذا احد الاقوال
وعند السبكي بترجيح الذكر في غير احكام النساء بخلاف احكامهن لانهن اضبط
فيها وما ذكره المصنف اولى واستدل ثانيهما تقدم خبر الذكر على خبر الانثى مطلقا
لانه اضبط منها في الجملة ثالثها لا تقدم خبره مطلقا من حيث الذكورة على خبرها وكذا
المزكين في الترجيح احدهما بعينه من زكى راويه ومخالطهم في الباطن له
على الاخر الذي زكوا راويه ليسوا كذلك لان ظن صدقه اقوى وبعدم الاختلاف
اي ويترجح بعدم الاختلاف في رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على معارضه
المختلف في رفعه اليه ووقفه على روايه لما في المتفق على رفعه من قوة الظن
بنسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم ما ليس للمختلف في رفعه اليه قلت ولو قيل
هذا افتى الراوي فيه بحال اما لو كان المختلف في رفعه مما ليس للراي فيه مجال
فيهما سواء لكان وجيها وتركنا مرجحات اخرى للضعف اي لضعفها قال المصنف
كقولهم يرجح الموافق لدليل اخر لعمل اهل المدينة انتهى قلت وفي ضعف
الترجيح بالموافقة لدليل اخر مطلقا نظر وكيف واكثر من العقولين عند المصنف
ترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ومنها كون الاسناد حجازيا او كون راويه
من بلد لا يرضون التدليس او كونه صاحب كتاب يرجع اليه او كون لفظه افصح ولفظ
الاخر فصيحا فانه صلى الله عليه وسلم قد يتكلم بالافصح والفصيح لا سيما اذا كان مع من
لغتهم ذلك او كون احد الراويين اكثر من الاخر الى غير ذلك والوضوح اي اولوضوحها
قال المصنف كقولهم تقدم الاجماع المتقدم عند تعارض اجماعين وفي تعارض تاويلين
يقدم ما دليل تاويله ارجح وفي تعارض عامين ما ورد في سبب وغيره تقدم الوارد
في السبب والاخر في غيره للخلاف انتهى لكن هذا لم يترك بل اشار اليه كما اوضحناه

سالفا ومنها كونه غير مشعر بنوع قدح في الصحابة على ما اشعر وكونه لم يضطرب
وكونه قولا على كونه فعلا الى غير ذلك وتعارض التراجيح فيحتاج الى بيان
المخلص كما في ما بين الادلة كفقه ابن عباس وضبطه في روايته لوقوع نكاح
النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم بل وهما محرمان بمباشرة ابي رافع
الرسالة بينهما في روايته لتزوجها وهو حلال حيث قال كنت السفير بينهما والذي
في رواية الترمذي وغيره كما قدمناه الرسول بينهما ولا ضير في هذا فانه معناه وكما
القاسم بن محمد بن ابي بكر مشافهته من عائشة ان اعتقت بريرة وكان زوجها
عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه احمد ومسلم وابو داود والترمذي
وصححه فانها عمته فلم يكن بينه وبينها حجاب مع اثبات الاسود عنها اي عائشة
كان زوج بريرة حرا فلما اعتقت خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه البخاري
واصحاب السنن وهو اجنبي منها فاذا سمع منها فانه اي سماعه يكون من وراء
حجاب فتعارض الاثبات والمشافهة المشتملة على النفي واذا قطع الاسناد بانها
اي المخبرة من وراء حجاب هي اي عائشة فلا اثر لان نفاعه اي الحجاب فلا يصح ان
نفاعه مرجحا فيترجح الاثبات على النفي لاشتماله على زيادة علم ليست للنافي الا على
غير ذلك ولو رجح حديث ابي رافع بالسفارة لكان الترجيح بها ليس الا لزيادة
الضبط لان السفير له زيادة ضبط في خصوص الواقعة التي هو سفير فيها فاذا كان
الضبط صفة المفتي تغلب ظن الصدق وحينئذ اعتدلا اي تساوى ابن عباس
وابو رافع فيها اي في هذه الصفة لوجوده لكل منهما وترجح حديث ابن عباس
بان الاخبار به اي بالاحرام لا يكون الا عن سبب علم هو اي سبب العلم به هيئة
المحرم بخلاف خبر ابي رافع نعم ثم ما عن صاحبة الواقعة ميمونة رضي الله عنها تزوجني
رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان رواه ابو داود وان صح قوي خبر ابي
رافع وفيه اشارة الى ان خبر صاحب الواقعة يترجح على غيره اذا عارضه لانه
ادرى وقد صح ويونس لفظ مسلم عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال فيتعارض ترجيح اخبار ابن عباس بما اشتمل عليه خبره من كونه لا يكون
الا عن سبب علم به وترجيح خبر ابي رافع بموافقة صاحب الواقعة له في ذلك
وقد امكن الجمع بين اخبارها وبين اخبار ابن عباس فتعين مخلصا فيحمل ان يكون
قولها تزوجني مجازا عن الدخول لعلاقة السببية العادية بينهما اذ هو حقيقة
في العقد مجاز في الوطي جمعا بين الحديثين بقدر الامكان ومنه اي تعارض
التراجيح للحنفية الوصف الذاتي وهو ما يعرض للشيء باعتبار الذات او الجزء
الغالب منها على الحال وهو ما يعرض للشيء بخارج اي بسبب امر خارج عنه فان كلا
منها بمفرده يقع به الترجيح فاذا تعارضا في محل رجح ما فيه الذاتي على الحال
لان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا ورتبة فيقع به الترجيح اولا لانه السابق
من اسباب الترجيح فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه فانه لا ينسخ باجتهاد

بعده ولان الحال في الشي قايم به لا بتغيره وما هو قايم بغيره فله حكم العدم
في حق نفسه لعدم قيامه وبقايه في نفسه فكانت الحال موجودة من وجه تابعه
لغيرها والذات من وجوده من كل وجه واصل بنفسها فالترجيح بها اولى ثم
بعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه
يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره وهو لا يصلح لذلك كصوم
ليوم من رمضان او اليوم معين بالنذر لم يبيت فانه لم ينو من الليل فانما نوى
قبل نصف النهار فاذن بعضه منوي وبعضه لا بالضرورة ولا تجزي اي والحال
صوم يوم واحد لا يتجزى صحة وفسادا بل اما ان يفسد الكل او يصح الكل
فتعارض مفسد الكل وهو عدم النية في البعض ومصححه اي الكل وهو وجود
النيه في البعض فترجح الاول وهو افساد الكل كما ذهب اليه الـ فعي بوسف
العباده لمقتضيها اي النيه في الكل فان وصف العبادة توجب الفساد وقد
انتفت النيه في البعض فتفسد لعدمها فيفسد الكل لتعذر فساد البعض وصحة
البعض وهذا ترجيح بالحال لان وصف العبادة عروضه للامساك لا لذات
الامساك من حيث هو ليس بعبادة بل باعتبار خارج عنه وهو النيه وترجيح
الثاني وهو الصحة للكل بكثرة الاجزا المتصلة بالنيه اي بسبب وجودها مع
اكثر الاجزا وهو اي هذا الترجيح ترجيح بالذاتي فان وجوده الخارجي باعتبار
اجزا الصوم الواقعه هي اعني النيه وينقض هذا بالكفارة اي بصومها وكذا
بصوم النذر المطلق فانهم لم يجيزوها الا مبيتا مع امكان الاعتبار المذكور
ويدفع بان الفرض مع ذلك الاعتبار توقف الاجزا الى كون تلك الامساكات
محكوما بتوقفها لما فيه اي في الوقت من الشروع قبل النيه الى ان يظهر بحرف نيته
في الاكثر او لا بطلانها فان لحقت النية على تلك الامساكات حكمها والا زال
التوقف وحكم ببطلانها وذلك اي التوقف في الوجوب انما هو هي لازم معين
بالضرورة فظهر في بعضها خير ذلك كما ذكر المصنف بخلاف نحو صوم الكفارة
لم يتعين يومها للواجب اي بل يثبت الشرع فيه الوجوب قبل النيه حتى جاز قطع
فلم يشرع الوقت اي فكان المشروع الوقت وهو النفل فاذا لم ينو تلك
الامساكات السابقة على النيه متوقفه لصوم النفل فلا تصح به نية الوجوب
عليها فلا تعتبر واجبه بل اما نفلا او فطرا ولما كان الحكم بالتوقف يحتاج الى
ما يفيد اعتباره اشار اليه بقوله وهو اي النفل الاصل في اعتباره اذ كان
صلى الله عليه وسلم ينويه من النهار كما ثبت في صحيح مسلم ويصير به صايما كل
اليوم وذلك انما يكون بالتوقف وهذا التوجيه بنا على انه صلى الله عليه
وسلم صايم كل اليوم وهو كذلك ان شا الله تعالى ومن ثمة قال في الهدايه وعندنا
يصير صايما من اول النهار لانه اذ حكم له بصوم البعض دل على انه صايم من اوله
ولا يمتنع الحكم بالصوم بلا نيه كالموتى الصوم او غفل عنه بعد نيته والله تعالى

اعلم

اعلم مسيلة قال ابو حنيفه وابو يوسف لا ترجيح بكثرة الادله والروايه
ما لم يبلغ المروي بكثرته الشهره فيترجح الحديث الذي بلغ بكثرته حد الشهرة
على الحديث الذي لم يبلغ بكثرته حدها وتعرض للشهرة دون التواتر لانها اذا كانت
من حجة فالتواتر بطريق اولى لانه لا يبلغ حده ما لم يبلغ حدها والاكثر من العلما
قولهم خلافه اي خلاف قولهما فيرجح عندهم بكثرة الدلالة والروايه وان لم
يبلغ المروي بكثرته حد الشهرة لنا تقوي الشي اي ترجيحه انما يكون بتابع لذلك
الشي لا بمستقل اي لا بشي مستقل بالتاثير اذ تقوي الشي انما يكون بصفة
توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل بنفسه فلا يحصل للغير قوة بانضمام
اما مه اليه وكل من الادلة والرواية المتعدده في احد الجانبين مستقل با
لحكم فلا يكون مرجحا للموافقة بل يعارض الدليل المنفرد في احد الجانبين كل دليل
في الجانب الاخر كالاول اي كما يعارض الدليل المطلوب ترجيحه منها ان ليس معارضة
لواحد منها باولى من معارضته ويسقط الكل عند عدم المرجح كما هو حكم المعارضة
عند عدمه كالشهاده من حيث انه لا ترجيح لاحد الشهادتين المتعارضتين بعد
استكمال نصابها فيها بزيادة لاحديها في العدد على الاخرى وحكى غير واحد كصدر
الشريعه الاولى الاجماع على هذا وقد ينظر فيه بما قدمنا من ان مالكا والشافعي
في قول لهما يريان ذلك اللهم الا ان يراد اجماع الصدر الاول انه لم يثبت فيه خلاف
لاحد من مجتهديه ودلالة اجماع ابن مسعود على عدم ترجيح عصوبة ابن عم
هو اخ لام بان تزوج عم انسان من ابويه او لاب امه فولدت له ابنا فلا بن
ابن عمه واخوه لامه على ابن عم ليس به اب اخ الام في الارث منه ليحرم ابن العم
ليس باخ لام مع ابن العم الذي هو اخ لام بل يستحق ابن العم الذي هو اخ لام
بكل من كونه ابن عم وكونه اخا لام مستقلا نصيبا من الارث فيستحق السدس بكونه
اخا لام ونصف الباقي بكونه عصبة اذا لم يترك وارثا سواهما اما ابن مسعود
فذهب الى ان ابن العم هو الخ لام يحجب الذي اخا لام اخرج ابن ابي شيبه عن النخعي
في امراة تركت بني عمها احدهم اخوها لامها فقضى فيها عمر وعلي وزيد رضي الله
عنهم ان لاخيها لامها السدس وهو شريكهم بعد في المال وقضى فيها عبد الله
ان المال له دون بني عمه والكل اي ولدلالة اجماع الكل فيه اي في ابن عم
حال كونه زوجا ايضا على عدم ترجيحه على ابن عم فقط في الارث فيكون ابن العم
الزوج النصف بالزوجيه ويكون النصف الاخر بينه وبين ابن العم ليس بزوج اذ لو كان
الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان بكثرة دليل الارث ثابتا ايضا والملازم منتف
فالملزوم مثله وهذا بخلاف كثرة تكون هيئة اجتماعيه لاجزائها والحكم هو
الرجحان منوط بالمجموع من حيث هو مجموع لكل واحد من اجزائها فانه يرجح بها
على ما ليس كذلك لحصول زيادة القوة للواحد فيه قوة زائدة وهو الهيئة
الاجتماعيه فلذا اي ثبوت الترجيح بالكثرة التي لها هيئة اجتماعيه والحكم منوط

مجموعها حيث لهو رجحا احد القياسين المتعارضين بكثرة الاصول اي بشهادة
اصلين واصل لوصفه المنوط به الحكم على معارضة الذي كذلك في باب تعارض
القياس لان كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث
بها في نفس الوصف قوة صالحة للترجيح كالاشهاد في السند على ما هو المختار خلافا
لبعض اصحابنا وبعض اخر فعنه كما سياتي بيانه مستوفي في القياس ان شا الله تعالى
بخلافه اذا ما كان الحكم منوطا بكل لا بالمجموع فانه لا يرجح الكثرة الحاصلة من ضم غيره
اليه والحاصل ان الكثرة ان ادت الى الحصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي
لا يصلح للترجيح لان المرجح هو القوة حصلت بالكثرة والا فلا واجابوا اي
الاكثر بالفرق بين الشهادة والرواية ان الحكم في الشهادة منوط بامر واحد وهو هيئة
اجتماعية فالاكثرية والاقلية فيها سوا لان المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية
فان الحكم فيها بكل واحد فان كل راو بمفرده مناط الحكم وهو وجوب العمل بروايته
وبان الكثرة تزيد الظن بالحكم قوة لان الظنين فصاعدا اقوى من ظن واحد والعمل
بالاقوى واجب فيترجح الحكم الذي لمفيده كثرة على معارضه الذي لا كثرة لمفيده
ولهذا دليل الاكثر ويجزي في الجواب عن حجتها ويدفع هذا بدلالة الاجماع المذكور
على عدم اعتباره اي هذا القدر من زيادة قوة الظن بالحكم مرجحا لمعارضه
في اصل الظن به ولا لقدموا ابن العم الاخ لام او الزوج على ابن العم فقط وبان
كل دليل يوثر في اثبات المدلول كان ليس معه غيره وليس المدلول متعلقا بالجمع
حتى يكون للهيئة الاجتماعية تاثيرا في القوة وكونه موافقا لدليل اخر وان كان
له دليل في افادته قوة فيه لكنه معارض لمخالفته للدليل الاخر بخلاف بلوغه اي الخبر
الشهرة حينئذ حيث يترجح به على معارضه ما هو خبر واحد غير مشهور فان الاجتماع
ح هيئة اجتماعية تمنع كذبهم وقبل البلوغ اليها كل واحد يجوز كذبه وقد يقال
ترجيحا للترجيح بكثرة الرواة ان لم تفد كثرة الرواة قوة الدلالة فتجويز كونه
اي خبر ما رواته اقل بحضرة كثير لا الخبر الاخر المعارض الذي هو رواته اكثر او بحضرة
قوم متساويين في العدد الحاضرين للخبر الاخر المعارض له واتفق نقل كثير
في الخبر الذي رواته اقل دونه اي الخبر الذي رواته اكثر بل جاز الاكثر
اي ما رواته اكثر بحضرة الاقل عددا بالنسبة الى عدد الحاضرين لما رواه اقل
فلا يلزم الرجحان بكثرة الرواة لا ينفي قوة الثبوت الموجبة لزيادة الظن
وهو معنى الرجحان بخلاف ثبوت حجية العصوبة وما يهما من الاخوة لام او الزوجية
عند ابن العم فانهما سوا والثبوت قلت على ان كلا من الاجماع على عدم
ترجيح ابن العم الزوج اجماع من سوى ابن مسعود على عدم ترجيح ابن العم الاخ
لام على ابن العم فقط انما يدل على عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لو كان كل من
الزوجية والاخوة لام يقتضي ابتدا ارث جميع المال اذا انفردت فتوارد الادلة
المتعددة الموجبة على مورد واحد عارضها في ذلك دليل اخر في محل اخر يقتضي مقتضاها

ثم

ثم لم يترجح مقتضى تلك في ذلك المحل على مقتضى هذا في هذا المحل كما هو
المراد بعدم الترجيح بكثرة الادلة ومعلوم ان الامر ليس كذلك في كلتا المسألتين
فان موجب العصوبة هي اذا انفرد استحقاق جميع المال وموجب الزوجية اذا
انفردت استحقاق النصف لا غير وموجب الاخوة لام بالايجاب الاول اذا انفردت
استحقاق السدس لا غير وقد اعطي كل منهما مقتضاها في هذه الحالة كما لو
كانت منفردة فليتامل واما وجه اندفاع ما وجه بقول ابن مسعود في المسألة
المذكورة من انهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة
الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك
لكونها من جنس العصوبة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا يستبد بالتعصيب فيكون
مثل الاخ لاب وام مع الاخ بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح
للترجيح فهو منع ان الاخوة لام من جنس العصوبة بل هي اقرب وكذا ما يكون استحقاق
ابن العم العصوبة للترجيح بعد استحقاق الاخ فلا يكون تبعا لها فلا يكون مرجحا
بخلاف الاخوة فانها من جنس واحد يتاكد بانضمام الاخوة من الام اليه بمنزلة
وصف تابع له الا ترى انه لو اجتمع الاخ لاب والاخ لام لم يبطل اخوة الام سببا
لاستحقاق بالفرضية فظهر ان الاصل في استحقاق العصوبة قرابة الاب
وان قرابة الام وصف لقرابة الاب تابع لها ترجحت به قرابة الاب في الاخ لابوين على
الاخ لاب للاستوا في المنزلة والله سبحانه اعلم فصل يلحق السمعي الكتاب
والسنة البيان الاظهار لغة كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه
وشرايعه واصطلاحا اظهار المراد من لفظ متعلق ومرادف له بسمعي متلوا
ومروي غيرهما اي اللفظ الذي به كان اداء المعنى المراد وهو اللفظ السابق
عليه الذي له تعلق به فاكله مخرج النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا او غير
خاف ان البيان على هذا فعل كالسلام والكلام ويقال البيان ايضا لظهوره
اي المراد الذي هو اثر الدليل ومتعلقه يقال بان الامر والهلال اذا ظهر
وانكشف ونسبه شمس الائمة الى بعض اصحابنا واختار اصحابنا ان في وعليه
تعريف الدقاق وابي عبد الله البصري بالعلم تبين به المعلوم الا انه يحد وس بان
اثر الدليل قد يكون ظنيا لكون الدليل ظنيا فلا يكون جامعا ويقال ايضا
للدال على المراد بذلك اي بما لحق البيان وغير خاف ان البيان على هذا اسم للدليل
الذي يحصل به ادراك المراد بلحقه البيان فعلى هذا كل مفيد من كلام الشارع
وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالفحوى على الحكم بيان لا جميع ذلك
واذ كان بعضها يفيد العلم وبعضها غلبة الظن ظهر ان تعريفه بالدليل الموصل
بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه غير جامع ايضا كتعريف الدقاق
ثم عزي صاحب الكشف وغيره هذا الى اكثر الفقها والمتكلمين قال المصنف ويجب
على الحنفيه زيادة او اظهار انتهايه اي المراد من لفظ سابق متلوا ومروي

او رفع احتمال لارادة غيره وتخصيصه عنه اي عن المراد بذلك اللفظ نحو بجناحيه
في قوله تعالي ولا طاير يطير بجناحيه فانه يفيد نفي التجوز بالطاير عن
سريع الحركة في السعي كالبريد والتاكيد في قوله تعالي فسجد الملايكة كلهم اجمعون
فانه يفيد نفي احتمال الملايكة التخصيص لانهم اي الحنفية كفخر الاسلام وموافقيه
القاضي ابا زيد قسموه اي البيان الي خمسة من الاقسام وهو الي اربعة اقسام
بيان تبديل سيأتي وهو النسخ ومعلوم انه ليس ببيان المراد من اللفظ بل بيان انتهاء
ارادة المراد منه ولهذا هو الذي اسقطه ابن زيد ووافقه علي اسقاطه شمس
الايمة الا انه وافقهم علي انها خمسة اقسام وسنذكر ما هو الخامس عنده وبيان
تقرير وهو التاكيد وهو انما يفيد رفع احتمال غير المراد من المبين وقسم الشي ما
صدقاته وتحصيل الحاصل منتف واذا كان منتفيا ولزوم القسم المسمي ببيان التقرير
من اقسامه فلزم ذلك اي زيادة او رفع احتمال عنه وهذا يجوز مفصولا وموصولا
اتفاقا لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا يفتقر الي التاكيد بالاتصال وبيان
تغيير كالشرط والاستثنا وتقدما في بحث التخصيص الان تغيير الشرط من ايجاب
المعلق في الحال اي وقوعه فيه كما هو ظاهر الطلاقه بالتاخير سببه الي زمان
وجوده اي الشرط وتغيير الاستثنا من ايجاب الحكم الثابت للمستثني منه الي عدمه
اي الحكم المذكور للمستثني اصلا وهو ظاهر وقد عرف من هذا وجه تسمية كل منهما
بيان تغيير وملخصه ان كلا منهما من حيث انه بين المراد من دخولهما بيان ومن حيث
انه غير ما كان مفهوما للسامع من الطلاق مدخولهما علي تقدير عدمهما تغيير وتعقب
بان علي هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير لتاتي هذا
الاعتبار فيها وبه اي بهذا الفرق بينهما فرقوا اي الحنفيه بين تعلقه اي الشرط عموم
الجمل المتعقبها وعدمه اي عدم تعلق استثنا بعموم الجمل المتعقبها في الاستثنا
بل بالاخير فقط تقليلا للابطال ما امكن لان الاصل عدمه وفي صرفه الي الاخير
قضا لحقه فلا يتعلق بما سواها ايضا الموجب وافق شمس الايمة فخر الاسلام علي
ان الاستثنا بيان تغيير وجعل التعليق بيان التبديل كابي زيد ويمتنع تراخيهما
اي الشرط والاستثنا وتقدم قول ابن عباس في الاستثنا بجواز تراخيه علي خلاف في
معناه ووجهه ودفعه ومنه اي بيان التغيير كل ما هو المتبادر لما معه من
الشمول لساير افراده وتقدما في بحث العموم والتخصيص فيعطيان حكم بيان التغيير
تخصيص العام وتقييد المطلق لانه مبين ان كلا منهما غير جاز علي عمومه والطلاقه
ولزوم منه تغيير من امتناع التراخي وقد طلب الجهل المركب والايقاع في خلاف
الواقع بذلك الظاهر لانه ادني سلف عنه بيانه موجها وذهب مثله اي امتناع
التراخي في صرف كل ظاهر عن ظاهره دفعا للزوم اللازم الباطل وهو الصارف
بالنسبة الي المصروف عنه ان يكون كالمخصص بالنسبة الي العام وعلي الجواز لتاخير
بيان تخصيص العام عنه كما هو قول مشايخ سمرقند وعليه يتفرع ايضا جواز تاخير

صرف كل ظاهر عن ظاهره ان يقال تاخيره عليه السلام تبليغ الحكم الشرعي المامور
بتبليغه المكلفين الي وقت الحاجة اليه وهو وقت تحمل التكليف اجوز لانه
لا يلزم في تاخير تبليغه شي من المفاسد التي في تاخير بيان مخصص العام عنه
اذ لا تكليف قبل التبليغ واذا جاز التاخير مع وجود التكليف فمع عدمه اولي وعلي
المنع لتاخير بيان مخصص العام عنه وهو اي المنع لتاخيره المختار للحنفيه
اي لمشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تبعه من المتاخرين منهم يجوز تاخيره صلي
الله عليه وسلم تبليغ الحكم الي وقت الحاجة ايضا اذ لا يلزم فيه ما تقدم من المانع
المذكور في مباحث التخصيص وهو الايقاع في خلاف الواقع ومطلوبه الجهل المركب
بل هو منتف فيه وقيل لا يجوز لقوله تعالي يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فايدة للامر به الا الفور قلنا
لا شك في انه صلي الله عليه وسلم بلغ ما امر بتبليغه مما انزل اليه والظاهر انه
المراد كما في صحيح البخاري عن عايشة من حدثك ان محمدا صلي الله عليه وسلم كتم شيا
مما انزل اليه فقد كذب ولكن لا يلزم ان يكون ذلك منه علي الفور وكون امر
التبليغ امرا ايجابيا فوريا ممنوع لجواز ان يكون فايدة تقوية العقل بالنقل
ولعله اي التبليغ وجب لمصلحة لم نقف تباخيره اذ لم يات وقتنا وعلم ذلك وحيا
او اجتهادا وايضا لو سلما انه للوجوب والفور فنقول ظاهره اي ما انزل اليك
للقران لانه الشايع الي الفهم من اللفظ المنزل وهذا يفيد المنع في القران كما
اليه ميل كلام الامام الرازي والامدي وقد يقال فرق بين تبليغ القران وغيره
وايجاب التعبد بتلاوته ولكن علي هذا ان يقال القران يشتمل علي ايات تتضمن
الاحكام واذا وجب تبليغه علي الفور وجب تبليغ احكامها واذا وجب ذلك
وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قايل بالفرق ولا شبهة كما قال البيضاوي
وظاهر الاية يوجب تبليغ كل ما انزل ولعل المراد بتبليغ ما يتعلق به مصالح
العباد وقصد بانزاله اطلاعهم عليه فان من الاسرار الالهية ما يحرم افشاوه
ثم هذه المسلة وقعت في اصول ابن الحاجب تفريعا علي جواز تاخير التبليغ
اجوز من جواز تاخير المجمل عنه لتساويهما في عدم المانع والغرض دعوي الجوزيه
بخلافه علي التقدير الثاني فلنا مد مسلة والاكثر ومنهم الامام الرازي
وابن الحاجب يجب زيادة قوة المثبت للظاهر عليه والحنفيه تجوز المساواة
بينهما في القوة ودفع بعدم اولوية المبين منهما بخلاف الراجح مع المرجوح لتقدم
اي الراجح علي المرجوح علي المعارضة ويدفع هذا الدفع بان مرادهم
اي الحنفيه المساواة في الثبوت لا الدلالة ومعلوم ان الاول مبين وعدم الاولويه
انما هو علي تقدير المساواة في الدلالة واما قول ابي الحسين ويجوز بالادني
ايضا فباطل لانه يلزم منه الغا الراجح علي المرجوح وبيان تفسير وهو بيان المجمل
بالمعني المصطلح عليه عندنا فعيه وهو ما فيه خفا فيعم باصطلاح الحنفيه

والمشترك والمشكل والمجمل كما صرح به صاحب الكشف وغيره ويجوز بيان التفسير
بالاضعف دلالة اذ لا تعارض بين المجمل والبيان ليترجح البيان عليه فيلزم الغا
الاقوى بالاضعف ويجوز تراخيه اي بيان المجمل عن وقت الخطاب به الي وقت الحاجه
الفعل وهو وقت تعليق التكليف بالفعل مضيقا عند الجمهور منهم اصحابنا
والمالكيه واكثر الشافعيه واختاره الامام الرازي وابن الحاجب في غالب
المتاخرين وعن الحنابله والصيرفي وعبد الجبار والجبائي وابنه وبعض الشافعيه
كابي اسحق المروزي والقاضي ابي حامد منعه اي منع تراخيه عن وقت الخطاب
به الا ان الاسفرايني ذكر ان الاشعري نزل ضيفا على الصيرفي فناظره في هذا فرجع
الي الجواز لنا لا مانع عقلا من جوازه ووقع شرعا كاية الصلوة والزكاة اي
واقيموا الصلاة واتوا الزكاة ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم الافعال للصلاة
كما في حديث المسيء صلاته في الصحيحين وغيرهما والمقادير للزكوة كما في كتب
الصدقات ككتاب الصديق رضي الله عنه في صحيح البخاري وكتاب عمر رضي الله
عنه في سنن ابي داود وابن ماجه وجامع الترمذي وكتاب عمرو ابن حزم في سنن
النسائي وغيرها اما تراخي بيان المجمل عن وقت الحاجه فيجوز عقلا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق وهو الاشاعره لكنه اي تراخيه عن وقت الحاجه غير واقع
شرعا واما من لا يجوز تكليف ما لا يطاق فلا يجوز هذا عنده ابدا لانه من افراده
ثم قال تعليلا لقوله لا مانع عقلا لانه اي المجمل قبل البيان لا يوجب شيا
على المكلف مما لعله ان يكون مرادا منه بل انما يجب عليه اعتقاد حقيقة المراد منه
لا غير حتى يلحقه البيان فيجب عليه ح ما اظهر البيان انه المراد منه فلم يحكم الشارع
عليه بوجوب ما لم يعلم المكلف وجوبه عليه بحيث اذا لم يفعل المكلف ذلك
يعاقب بعدم الفعل فانتفى وجه المانعين له بان المقصود من الخطاب
ايجاب العمل وهو يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جاز تاخير
البيان ادي الي تكليف ما ليس في الوسع وبه اي القول به لا يوجب شيا قبل
البيان اندفع قولهم اي المانعين له تاخير بيان المجمل يؤدي الي الجهل بفعل
الواجب في وقته فانه يوجب الجهل بصفة العبادة لان الفرض ان صفتها انما
تعلم بالبيان ولا بيان والجهل بصفته التي يخل بفعله في وقته ووجه اندفاعه
ان وقت العبادة وقت بيان صفتها فلا يحصل بفعل الواجب في وقته لانتفاء
التكليف بايقاعه قبل بيانه وقولهم اي المانعين له ايضا لو جاز تاخير بيان
المجمل لكان الخطاب بالمجمل كالخطاب بالمهمل فيلزم جواز الخطاب به وجواز تاخير
بيانه وتجامع عدم الافاده في الحال والافاده عند البيان واللازم باطل فالملزوم
مثله ممنوع اذ في المجمل يعلم ان المراد احد محتملاته او معناها فيطيع او يعصي بالعزم
على فعله او تركه اذا بين وهذا من اعظم فوايد التكليف بخلاف المهمل
فانه يعرف ان ليس له معنى اصلا وما قيل اي وما في اصول ابن الحاجب جواز تاخير

اسماع المخصص للعام المكلف الداخل تحت العموم الي وقت الحاجة اولي بالجواز
من تاخير بيان المجمل الي وقت الحاجه لان عدم الاسماع اي اسماع المكلف المخصص
للعام مع وجوده في نفس الامر اسهل من العدم اي عدم بيان المجمل لامكان
الاطلاع على المخصص المذكور وعدم امكان الاطلاع على بيان المجمل قبل وجوده
وهذا يصلح ان يكون وجها الزاميا من الشافعيه المجوزين لتاخير بيان المجمل الي وقت
الحاجه للحنفيه القائلين به دون تراخي التخصيص ويقال اذا جاز تاخير بيان المجمل
بموافقتكم فيلزمكم جواز تاخير بيان التخصيص بالاولى ثم ما قيل مبتدا خبره
غير صحيح لان العام غير مجمل فلا يتعذر العمل به قبل الاطلاع على مخصص به
فقد يعمل به بناء على ان عمومه مراد وهو اي والحال ان عمومه غير مراد بخلاف
المجمل فانه لا يعمل به قبل البيان فلا يستلزم خبر تاخير بيانه محذورا وهو العمل
بما هو غير مراد به بخلافه اي تاخير البيان في المخصص فانه يستلزمه كما بينا
ثم نمنع الاولويه اي كون تاخيرك مع المخصص بالجواز اولي من تاخير بيان المجمل
بل كل من العام والمجمل اريد به معنى اخر ذكر دالة فقد ذكره اي داله
هو اي ذلك المعنى معدوم الا في الارادة اي الا في جواز كونه المراد من اللفظ
فيهما اي في الارادة سواسية ويكون البيان بالفعل كالقول الا بعد شذوذ
لنا نعلم انه اي الفعل الصالح لكونه مرادا من القول هو المراد بالقول المجمل
بفعله اي ذلك الفعل عقيبه اي القول المجمل فصلح الفعل بيانا بل هو
اي الفعل ادل على بيانه من الاخبار عنه ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه
وسلم ليس الخبر كالمعاينه اخرجه احمد وابن حبان والحاكم والطبراني وزاد
فيه فان الله تعالى اخبر موسى ابن عمران عليه السلام بما صنع قومه من بعده
فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وقد صار هذا القول مثلا وبه
اي بالفعل بين النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والحج لكثير من المكلفين
كما يشهد به استقرا بعض المشاهير من دواوين السنه قالوا اي المانعون
لم يبينها بالفعل بل بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وتقدم
تخريجها في مسلة الاتفاق في افعاله الجبليه الاباحه لنا وله اجيب بانهما
اي القولين المذكورين دليل لا كونه اي الفعل بيانا لانه هو البيان لانه لم يشتمل
على تعريفها وهذا الجواب ينفي الدليل الاول وهو اقتضا فهم ان الفعل
الموقع بعد القول المجمل هو المراد منه اي ينبغي ان يكون هذا مثبتا للمدعى اذ يفيد
هذا ان كونه اي الفعل بيانا انما عرف بالقول وبه اي بالشرع كفايه في اثبات
كون الفعل بيانا فالاولى ان يقال انه اي كلا من صلوا وخذوا الي اخرهما
لزيادة البيان فان البيان حصل لهم بلا شك بمباشرته تلك الافعال بحضرتهم على انها
افعال الصلاة والحج فقوله صلوا وخذوا تاكيد وقولهم اي المانعين للبيان بالفعل
الفعل اطول من القول زمانا اكثر ما يصلها فيه ممنوع بطلان اللازم

اي لرفع التاخير بعده اي بعد امكان تعجيله قال المصنف اي لا زم انه لا يجوز
تاخيره مع تعجيله فانه اذا كان التعجيل قبل الحاجه ان التاخير جايز فلا يلزم
تعجيله ثم الممنوع هو التاخير المفوت عن الوقت المضيق فيه وهو ممنوع بل المفروض
ان يشتغل بالبيان بالفعل في زمان بحيث يمضي منه الوقت المضيق فيه
قبل معرفة البيان باتمام ذلك الفعل المبين فلو تعاقبا اي القول والفعل الصالح
كل منها ان يكون بيانا وعلم المتقدم فهو اي المتقدم البيان قولا كان او فعلا لحصوله
به والثاني تاكيد والا لم يعلم المتقدم فاحدهما من غير تعيين هو البيان اي نقضي
بحصول البيان بواحد لم يطلع عليه وهو الاول في نفس الامر والثاني تاكيد وقيل
يتعين الارجح منها للتاخر والمرجوح للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا
للراجح لامتناع ترجيح الشي بما دونه في الدلالة لان المؤكد يدل عليه وعلى الزياده فلا
فايده فيه واختاره الامدي واجيب بان ذلك انما يلزم في المفردات كجاني القوم كلهم الا
المؤكد المستقل بمعنى ما لا يتوقف في كونه بيانا على غيره فلا يلزم فيه ذلك لانه ليس
تابعا في الدلاله للراجح حتى لو جعل تاكيدا لم يكن له فايده ومن ثمه تذكر الجمل بعضها
بعد بعض للتاكيد وان كانت الثانيه اضعف من الاولى لو استقلت لانها بانضمامها
اليها تفيدها تاكيدا وتقرر المضمونها في النفس زيادة تقرير هذا كله اذا
اتفقا في الدلاله على حكم واحد فان تعارضا قالوا كالوطاف بعد اية الحج طوافين
وامر بطواف واحد وقد ورد كلاهما نص على رضي الله عنه انه جمع بين الحج والعمره
فطاف طوافين وسعى سعيين وحدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
رواه النسائي باسناد رواته موثقون وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال من احرم بالحج والعمره اجزاه طواف واحد وسعي
واحد منهما حتى يحل منهما جميعا رواه الترمذي وقال حسن صحيح غريب
فالمختار وقال الامام الرازي واتباعه وابن الحاجب ان البيان هو القول لانه يدل
بنفسه والفعل لا يدل الا باحد امور ثلاثه ان يعلم ذلك بالضروره من قصده او
ان يقول هذا الفعل بيان للمجاز او بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجه
الى العمل به ثم يفعل فعلا صالحا ان يكون بيانا له ولا يفعل شيا اخر وما يستقل
بنفسه في الدلالة اولى مما يحتاج فيها الى غيره وقد اوردت على المصنف رحمه الله
ينبغي على ما تقدم من ان الفعل ادل من القول ان يقدم الفعل على القول فاجاب
ان معنى ادليته ان الفعل الجزئي الموجود في الخارج لا يحتمل غيره لانه بهياته ادل
على كونه المراد به فان الاستقرا يفيد ان كثيرا من الافعال المبينه للمجمل تشتمل على
هيات غير مراد به من المجمل وهذا ليس في القول ثم لا فرق بين ان يكون القول متقدما
او متاخرا او لم يعلم شيا منهما لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما
وهو العقول ان قلنا الفعل هو البيان لا القول ثم فعله صلى الله عليه وسلم الزايد
على مقتضى قوله كالطواف الثاني ندب او واجب في حقه دون امته كما ذكره ابن الحاجب

وغيره وقال الامدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تاخر فالفعل
المتقدم مبين في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتاخر في حقنا حتى
يكون الواجب علينا طوافا واحدا عملا بالدليلين وقول ابي الحسين البيان هو
المتقدم منهما قولا كان او فعلا ليستلزم لزوم النسخ للقول بلا ملزم لو كان
المتقدم الفعل فان كان الفعل اذا كان طوافين فقد وجبا علينا فاذا امر
بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا وهو باطل وانما استلزم النسخ بلا
ملزم لامكان الجمع بان يكون القول هو البيان بخلاف ما اذا كان المتقدم القول
فان حكم الفعل كما سبق قبله وقد ذهل الاسنوي فجعل بعينه تعريفا على قول
الامام وموافقيه فتنبه له قيل ولو نقص الفعل عن مقتضى القول فقياس
المختار ان البيان القول ونقص الفعل عنه تخفيف في حقه صلى الله عليه وسلم تاخر
الفعل او تقدم وقياس لابي الحسين ان البيان المتقدم فان كان القول فحكم
الفعل كما سبق او الفعل فما زاده القول عليه مطلوب بالقول وهذا ولم اقف على
لمشايخنا على صريح في هذا المقام ولو قالوا بالمختار لاحتاجوا الى الاعتذار عن قولهم
بوجوب طوافين وسعيين للقارن على وجه لا ينقض هذه القاعده وذلك ممكن
ان شا الله تعالى فيقال هذه القاعده على اطلاقها اذا لم يوجد مرجح للفعل
على القول اما اذا وجد فلا وهنا وجد ما بين ما هو في قوة المعارض القولي وهو
قول عمر رضي الله عنه لصبي ابن معبد هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم
لما قال له طفت طوافا لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك للحج
ثم بقيت حراما ما اقمنا اصنع الحاج حتى قضيت اخر نسكي رواه ابو حنيفه وما هو
موافق قولي وعملي من غير واحد من اعيان الصحابه للفعل وكون الفعل اقيس
باصول الشرع المستقر تفريعا في ضم عبادة الى اخرى انه تفعل اركان كل منها كما ذكر
ذلك المصنف في فتح القدير ويتصور فيه في المجمل ارجحية دلالة على دلالة
المبين بصيغة اسم الفاعل على المعنى المعين من المجمل على معناه الاجمالي
وهو احد الاحتمالين اقوى من دلالة مبينه ان المراد منه احدها بعينه لا غير
كثلاثة قروء فانه قوي الدلالة على ثلاثة افراد الطهر والحيض وتعيين
احدها بالمبين دلالة على المعين بان لا يكون قطعيا في مدلوله وسلف للحنفيه
في حديثه المجمل ما يتعذر معرفته اي المراد بالمجمل السمعي على سمع فانه ورد بيان المراد
منه بيانا او لا مشكل شافيا صادرا معنى او ظنا فمشكل وقبل الاجتهاد في استعلامه
وفيه نظر فان الذي ذكره غير واحد منهم المصنف فيما سلف انه ان كان البيان
شافيا بقطعي فمفسر او بظني فماول او غير شاف خرج من الاجمال الى الاشكال
وهو اي هذا الخلاف لفظي على الاصطلاح في المراد بالمجمل وقد تقدم الكلام عليه
في موضعه وقالوا اي الحنفيه اذا بين المجمل للفظ الثبوت بخبر واحد فنسبه
المعنى المبين اليه اي المجمل لكونه اقوى فيصير المعنى المبين ثابتا به اي بالمجمل

فيكون ذلك المعنى قطعيا بناء على انه ثابت بقطعي وسعد صاحب التحقيق
اذ لا يظهر ملازمة بينهما توجب ذلك ثم اي فرق بين معرفة المراد من المشترك
بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو
ظني ومن ثمة ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول
قال المصنف وهو اي منعه حق ولو انعقد عليه اي على ان المراد من المجمل
معنى بعينه اجماع لشيء اخر واما بيان ضرورة تقدم في التقسيم الاول من الفصل
الثاني وهذا ايضا لم يجعله القاضي ابو زيد من اقسام البيان وجعله
فخر الاسلام وشمس الايمه وموافقوهما من اقسامه وحينئذ يحتاج تعريف البيان
السابق الي زيادة توجب دخوله فيه ثم الاضافة من اضافة الشيء الي سببه بخلاف
ما تقدم وبيان التبديل ايضا فان الاضافه الي العام الخاص وهذا اوان الشروع
في بيان التبديل فيقول واما بيان التبديل فهو النسخ وهو النسخ لغة للازالة
اي الاعدام حقيقة كنسخ الشمس الظل والشيب الشباب والريح اثار الدار مجازا
للنقل اي التحويل للشيء من مكان او من حال مع بقايه نفسه كنسخ النحل العسل
اذا نقلته من خليه الي خليه تسميه للملزوم باسم لان في النقل ازالة عن موضعه
الاول وهذا قول الحسين البصري وعزاه الصفي الهندي الي الاكثرين
ورجحه الامام الرازي بان النقل اخص من الزوال فان النقل اعدام صفة
واحداث اخرى والزوال مطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا
في الخاص اولى من العكس لكثرة الفايدة او قلبه اي حقيقة للنقل مجاز للازالة
تسمية للازم باسم الملزوم وهذا قول جماعة منهم القفال او مشترك لفظي بين
الازالة والنقل بناء على الاشتراك اللفظي اذ دار الاطلاق بينهما او معنوي بينهما
فهو للقدر المشترك بينهما وهو الرفع ومنه قال ابن المنير في شرح البرهان
وتمثيل النقل بنسخ ما في الكتاب كما ذكر كثير تساهل لانه فعل مثل ما فيه في غيره
لا نقل عينه ولا ازالة ولا رفعه ثم قال وهذا كله نزاع لفظي لا يتعلق به غرض
عملي وقيل بل معنوي اي تظهر فايدته في جواز النسخ بلا بدل وتعقب بان المراد
على الحقايق العرفية لا اللغوية وان هذا مبني على انه كنقل الصلاة الي اللغوية
الي الشرعية كما ذهب اليه بعض المتكلمين لكن الاظهر انه كنقل الدابة فينقل من الاعم
الي الاخص واصطلاحا رفع تعلق مطلق عن تقييد بتاقيت او بتابيد بحكم شرعي
بفعل حكم شرعي ابتدا فالرفع شامل للنسخ وغيره وما عداه مخرج لغيره فينطبق
عليه ثم كما في التلويح لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا
وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واياما كان فلا رفع لانا نقول ليس المراد
بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعليق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان
في عقولنا ظن التعليق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعليق المظنون ثم نقول
فان قيل سعلق ان يقال ان الحكم قديم لا يرتفع لانه كلام الله تعالى وما ثبت قدمه

المنسخ عدمه فلا يتصور رفعه فلا يصح ان يقال رفع الحكم الشرعي كما ذكر غير واحد
وان وقع التفصي عنه بان المراد به ما تعلق الخطاب به تعلق تنجيز وهو بهذا المعنى
انما يحدث بعد حدوث شروط التكليف والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري
للطلب والحاصل انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب
وهذا الانتفا هو الذي يعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان
رفعه ضروريا واندفع بمطلق ما اي التعلق المرفوع بالغاية نحو واتموا الصيام الى
الليل والشرط نحو صل الظهر ان زالت الشمس والاستثنا نحو اقتلوا المشركين الا اهل
الذمة فان رفع الصيام عن الليل والصلاة عما قبل الزوال والقتل عن اهل الذمة
لا يسمى نسخا اتفاقا قلت ولقايل ان يقول اولا الرفع يقتضي سابقة الثبوت
كما سنذكر والغاية والشرط والاستثنا ليرفع ما سبق ثبوته قبل ذكرها وثانيا سنذكر
ان المراد بالتاخير التراخي وهذه لو قدر بها رفع لم يكن متراخيه فلا يحتاج الي الاحتراز
عن الرفع بها فلا وجه انه احترز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه
قبل انتهايه ولا يتصور بعد انتهايه وعن الحكم المقيد بالتابيد على ما في كليهما من خلاف
سيذكر ان شا الله تعالى واندفع بقولنا الحكم شرعي وقد كان الوجه التصريح به ما كان
رفعا للاباحة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل ورود الشرع عند القايل بها بحكم
شرعي فانه لا يسمى نسخا اتفاقا ومن ثمه اعترض على قول مالك رحمه الله ان الكلام
كان مباحا في الصلاة في ابتدا الاسلام على الاطلاق فيما لا يتعلق بمصلحة الصلاة
بالاجماع وبقي ما سواه على اصل الاباحة بان هذا ليس بنسخ لان اباحة الكلام انما كانت
على الاصل لا بخطاب شرعي فانه قيد وايضا سياتي من اقسام النسخ ما نسخ لفظه
وبقي حكمه وهو ليس برفع حكم بل لفظ فالجواب ان هذا متضمن لرفع احكام كثيرة
كالتعبد بتلاوته ومنع الجنب ومن معناه منها ومن مسه الي غير ذلك واندفع
بالاخر اي ابتدا اما اي التعلق المطلق بحكم شرعي للمرفوع بالموت والنوم والجنون
ونحوها فان انعدام المحل كذهاب اليدين والرجلين لانه اي رفعه عن الميت والنايم
والمجنون وكوجوب غسل اليدين والرجلين عن مقطوعها العارضا من هذه العوارض
لا بتدا الخطاب شرعي بالنوم ممنوع بل بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة
عن النايم حتى يستيقظ الحديث قدمنا تخريجه قبيل الفصل الذي اختص الحنفيه
بعقده في الاهليه واجيب بان رفع الحكم عن الميت والمجنون والنايم والغافل انما هو
في حقيقة العدم قابلية المحل له نظرا بان هذه الامور عليه والنصوص الوارده
في ذلك ليست رافعة بل مبينه ان هذه رافعات قلت ولقايل ان يقول ثم اذ كان
هذا القيد لاخراج ما يكون بهذه الامور وما يجري مجراها لم يكن حاجة الي ذكره
لان الرفع بها خارج بحكم شرعي فان هذه العوارض ليس بحكم شرعي ثم قد كان الوجه
ايضا ابداله بحكم شرعي بدليل شرعي لان النسخ قد يكون فلا بدله ولا ينطبق التعريف
عليه ولا يكون الا بدليل شرعي وبعلم التاخير اي التراخي لان المتاخر قد يكون مخصصا

لا ناسخا كالاستثناء والمخصص الاول وقد كان الاحسن التصريح به فيقال بحكم
شرعي متراخ ثم لقايل ان يقول هذا التعريف يصدق على المخصص الثاني اذا كان
متراخيا وهل جوابه ان ذلك نسخ نعم لا يضر هذا المصنف بناء على اختيار اشتراط
لمقارنة في ساير المخصصات السمعية فالمخصص المتراخي منها ناسخ عنده كما تقدم في
موضعه والله سبحانه اعلم والنهي المستقل بنفسه دليله اي الرفع الذي هو النسخ
وقد جعل النسخ اياه اي الدليل اصطلاحا في امام الحرمين اللفظ الدال على ظهور
انتفاء شرط دوام الحكم الاول قال القاضي عضد الدين ومعناه ان الحكم كان دايما في
علم الله دواما لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان نظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع
الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا كان قال قولا دالا
عليه فذلك هو النسخ والغزالي وفاقا للقاضي ابي بكر الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم الثابت بالخطاب الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه عنه وقال
الخطاب ليعم اللفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميعها ويخرج الموت ونحوه مما يرفع
الاحكام والخطاب المقرر للحكم وقال على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر
ويعم انواع الحكم من الندب والكراهة والاباحة والحظر والوجوب فان جميع
ذلك قد ينسخ وقال بالخطاب المتقدم لان ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم
العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لم يزل حكم خطاب وقال لولاه لكان ثابتا لان
حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي
فخرج الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود ومثل لا تصوموا
بعد غروب الشمس بعد اتموا الصيام الى الليل فانه ليس نسخا وان كان دالا على ارتفاع
الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقال مع تراخيه
لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة الحكم لا نسخا له كالشرط والصفة والغاية والاستثناء
وما قيل وعزاه ابن الحاجب الى الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم اي غايته
مع تراخيه عن مورده اي زمان وروده الحكم الاول وهو احتراز عن البيان المتصل
بالحكم الاول سواء كان مستقلا كلا تقتلوا اهل الذمة عقب اقتلوا المشركين
متصلا به او غير متصل كالاستثناء والغاية والشرط والوصف فانه اعترض عليها
اي على هذه التعاريف الثلاثة بان جنسها دليل النسخ في الحقيقة لكنه لا يضر فان
التعريف له غايته ان اطلاق النسخ عليه اصطلاحا حقيقة اصطلاحية ومجاز لغوي
فليس النسخ اصطلاحا الا ذلك القول كما انه اي ذلك القول هو الحكم وهذا اي يكون
النسخ الحكم وليس الا ذلك القول انما يصح في الكلام النفسي والمجعول جنسا
في هذه التعاريف انما هو الكلام اللفظي فلا يستقيم ان يكون جنسا له ولانه
اي الخطاب جعل دالا لنا والنفسي مدلول عليه به وايضا يدخل قول العدل
نسخ حكم كذا في التعاريف المذكورة لصدقها عليه وليس بنسخ به وايضا يدخل
قول العدل نسخ تكون مطروده ويخرج عنها فعله صلى الله عليه وسلم اذ قد يكون

النسخ به فلا يكون منعكسه واجيب بان المراد بالدال في التعاريف المذكورة الدال
بالذات اي بحسبها لا بحسب المفهوم وهما اي قول العدل وفعله صلى الله عليه وسلم
دليلا ذلك اي الدال بالذات وهو قوله تعالى الدال على انتهاء الحكم لا هو
اي الدال بالذات ورجح الغزالي بورود استدراك على وجه الخ اما لولاه لكان
ثابتا فلان الرافع لا يكون الا كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم
الاول اذ لا يتقرر الا بعد تمام الكلام فكان دفعا للثبوت لا رفعا للثابت فهو نوع تخصيص
لا نسخ فاجيب بانه على وجه الخ احتراز عن قول العدل لانه اي قول العدل
ليس كذلك اي لولاه لكان ثابتا لان الارتفاع بقول الشارع قاله هو اي العدل
اولا اي او لم يقله والتراخي لاخراج المقيد بالغاية ونحوها من المخصصات
المتصلة فان افعله الى يوم كذا يوجب ارتفاع التكليف في يوم كذا بالغاية وهي غير
متراخية عن التكليف به ولا يخفى ان صحته اي هذا الجواب توجب اعتبار قول العدل
داخلا في تعريفه الذي هو الخطاب الدال الخ لانه لا يحترز عما ليس بداخل فلا
يندفع ايراد قول العدل وفعله صلى الله عليه وسلم عن الاخيرين الاول والثاني
لا بحاجة حمل الدال على اعم مما يكون بالذات ولو صح ذلك اي دفع الايرادين عنهما
بادعا انه اي الدال بالذات هو المتبادر من الدال لزم الاستدراك المذكور
على الغزالي وخصوصا حيث وصف به الخطاب وكان المراد به خطاب الشرع كما هو
المتبادر من اطلاقه هنا والحاصل انه دائر الحال بين اندفاع قول العدل
وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم عن التعاريف الثلاثة ولزوم الاستدراك
للغزالي اللهم الا ان يقال فقوله لولاه الخ على ما فيه كما اشرنا اليه انفا وعدم
اندفاعهما عن الاخيرين الا الثالث كما اشار اليه بقوله ويندفع قول الراوي
نسخ كذا عن الثالث ايضا بانه اي قوله الى قوله ليس بنص في المتبادر
وكذا فعل الرسول لما فيهما من الاحتمال والاشبه ان النص ليس بمخرج لكل منهما
مطلقا بل قد وقد فان كلا من قول الراوي وفعل الرسول قد يكون نصا كما يكون
ظاهرا ومجملا هذا ان اريد بالنص ما يقابله الظاهر وان اريد ما يقابل الاجماع
والقياس وهو الكتاب والسنة فخروج قول العدل ودخول فعل الرسول
ظاهر هذا والذي عليه كثير من الحنفية كفخر الاسلام وشمس الايمة ان النسخ
بالنسبة الى الله تعالى بيان لمدة الحكم الاول لا رفع وتبديل وبالنسبة الينا تبديل
لان الله تعالى لما كان عالما بان الحكم الاول موقت بوقت كذا كان النسخ بيانا
محضا لمدة الحكم في حقه تعالى ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا
ظاهرا في حقنا لجهلنا بمدته فالنسخ يكون تبديلا له باخر في حقنا كالقتل بيان
محض للاجل في حقه تعالى لان الميت مقتول باجله وفي حقنا تبديل للحياة
بالموت لان ظاهر الحياة لولا مباشرة قتله وتعقبه صاحب الميزان بانه غير مستقيم
لانه يودي الى القول بتعدد الحقوق والحق في الشرعيات والعقليات واحد ونحوه

بان الحق واحد يكن بالنسبة الي ما هو واقع عند الله واما بالنسبة الينا قلت
وهذا عجيب من المعترض والمجيب فان ما نحن فيه ليس فيه حق متعدد اصلا وانما
هو شي واحد له اعتباران مختلفان بالنسبة الي جهتين كما فيما ذكر من القتل والوقت
ولا حقا في ان الشي الواحد لا يكون في الخارج باعتبارين بالنسبة الي جهتين مختلفتين
وكم له من امثال عديدة سمي لداعيه لم يجعله من في الخارج باعتبارين بالنسبة
اقسام البيان كما ذكرنا انفا على ان البيان اظهار حكم الحادث عند وجودها ابتدا والنسخ
رفع بعد الثبوت فكانا متغايرين وان كان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فانه في حق صاحب
الشرع اما في حق العباد فرفع الحكم الثابت والبيان انما يكون بيانا بالنسبة اليهم
لاحتياجهم لا الي صاحب الشرع لعلمه بالاشيا كلها وجعله محل الاسلام ومواقع
بيانا كما سلف قال الشيخ سراج الدين الهندي وهو الاقرب لان النسخ فعل الشارع
وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد واما كونه رفعا فما هو المستنبط ظاهرا في
حقنا فليس حقيقته في نفس الامر كونه موقتا في علمه تعالى فينتهي بانتهائه
لا كونه مستمر المشروعية فكان اعتبار كونه بيانا اولى من اعتبار كونه رفعا والبيان
غير منحصر في اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتدا كالاوامر الواردة بالصلاة
والزكاة وغيرهما ولا نم ان النسخ رفع بالنسبة الينا بل هو بيان بالنسبة الينا ايضا
اذ يعلم به ان الحكم كان موقتا وان الاستمرار الذي توهمناه غير مطابق لما في الواقع
فاذا كان العباد محتاجين الي البيان فجعله بيان بالنسبة اليهم هو المناسب
لكن بالنسبة اليهم بمعنى الظهور وهو لا ينافي كونه بيانا بالنسبة الي الله بمعنى
الاظهار لهم لما يجهلونه والاظهار المجهول لمن لا علم له انما هو يتحقق من العليم به
وليس المراد بكونه اظهارا وبيانا بالنسبة الي الله تعالى اظهار الشي لنفسه بعد ما لم
تكن ظاهرا حتى ينافي كون الاشيا معلومة له انتهى قلت ثم هذا كما يفيد
جواز تعريفه من جهتي البيان والرفع يفيد ترجيح تعريفه من جهة البيان
على تعريفه من جهة الرفع وعليه مبنى الامام ان الرازي وابو منصور الماتريدي
وامام الحرمين والاسفرايني ونسب الي اكثر العلما وعكس السبكي فرجح الرفع لشموله
النسخ قبل التمكن وفي هذا الترجيح تامل وعليه مبنى القاضي والغزالي والآمدي
وابن الحاجب ثم الظاهر قول المصنف وذكرهم اي بعض الفقها الانتها
دون الرفع ان كان لظهور فساده اي ذكر الرفع اذ لا يرتفع القديم لم يفده
لانه اي الرفع لازم الانتها فانه اذا انتهى ارتفع واذا كان القديم لا يرتفع فكذا
لا ينتهي ايضا وحيث كان المراد بانتهائه انتها تعلقه فكذا المراد برفعه رفع تعلقه
فلا محذور كما سلف في صدر الكلام فيه وان كان لاتفاق اختيارهم عبارة اخرى
يفيد الرفع فلا باس اي لا حرج في ذلك تنبيها الي ان الخلاف لفظي فظاهر كلام
الرازي ثم السبكي يفيد انه معنوي بنا على ما قدمناه عنه انفا وافادة القاضي
ايضا لكنه جعل ثمرته جواز نسخ الخبر وعدم جوازه كما سنذكره عنه في مسيلة

نسخ

نسخ الخبر وقد يقال لا خفا في اتفاق القولين على ان الحكم الاول انعدم
تعلقه لا ذاته وان الخطاب الثاني هو الذي حقق زوال تعلق الاول وانما
اختلفنا في ان يقال الرافع هو الثاني حتى لو لم يجي لبقي الاول وان الاول غايته
لا نعلمها فلما جا الدليل بين انتهاها حتى لو لم يجي كان الحكم للاول وان لم نعلمه
فيتخلص الفرق بينهما الي انه زال به او عنده لانه ولكن لم نعلم الزوال الا به وغير
خاف ان هذا الاختلاف لا ثمرة له في احكام التكليفية فلا يوجب كونه معنويا
والله سبحانه اعلم مسيلة جمع اهل الشرايع على جوازه اي النسخ عقلا ووقوعه
سمعا وخالف غير العيسوية من اليهود في جوازه فرقة وهم الشمعونية ذهبوا
الي امتناعه عقلا وسمعا وفرقة وهم العنانية منهم ذهبوا الي امتناعه سمعا
اي نقلا لا عقلا واعترف بجوازه عقلا وسمعا العيسوية منهم وهم اصحاب ابي عيسى
الاصفهاني المعترفون ببعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الي بني اسماعيل
خاصة وهم العرب لا الامم كافة وخالف ابو مسلم الاصفهاني المعتزلي الملقب
بالجاحظ واسمه محمد بن بحر وقيل ابن عمرو وقيل هو عمر ابن يحيى وهو معروف
بالعلم ذو تاليفات كثيرة ما بين تفسير وغيره وفي وقوعه في شريعة واحدة
وفي القران كذا في كشف البزدوي وحكى الامام الرازي واتباعه انكاره نسخ
شي من القران لانه تعالى وصف كتابه بان لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فلو نسخ بعضه لبطل واجاب البيضاوي وغيره بان الضمير لمجموع القران
وهو لم ينسخ اتفاقا واجاب في المحصول بان معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله
ولا ياتي بعده ما يبطله واجاب اخرون نحن لا نم ان النسخ ابطال سلمنا انه ابطال
لكنا نمنع ان هذا الابطال باطل بل هو حق من حق يمحو الله ما يشا ويثبت وسيتلى
عليك ما يوضح تحقيقه ويقطع دابر الانكار وحكى الآمدي وابن الحاجب
انكاره وقوع النسخ مطلقا وقيل لم ينكر وقوعه وانما سماه تخصيصا في الازمان
ويويده نص غير واحد على ان الخلاف بيننا وبينه لفظي اذ لا يتصور من المسلم
انكاره لكونه من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض احكام الشرايع السابقة
بالادلة القاطعة على حقية شريعتنا ونسخ بعض احكام شريعتنا بالادلة
القاطعة من شريعتنا والحاصل انه ينازع في الارتفاع ويزعم ان كل منسوخ بالاسلام
هو في علم الله مغيا الي ورود الناسخ كالمغيا في اللفظ وانه لا فرق عنده بين
ان يقول واتموا الصيام الى الليل وبين ان يقول صوموا مطلقا وعلمه محيط بانه
سينزل ولا تصوموا الليل ومن هنا سماه تخصيصا ومع انه لم يخالف وقوعه
احد من المسلمين لنا لا يلزم قطعا منه اي من النسخ محال عقلي اي محال لذاته
فان وضع المسيلة ليس فيها حسن لذاته ولا قبح لذاته بل لما حسن لغيره وقبح فنقول
ليس الا بالله والله تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد من غير اعتبار مصلحة في حكمه
وان اعتبرت المصالح فيها كقول المعتزلة فكذلك كذا قال فلاختلافها اي للمصالح

بالاوقات اي باختلافها كشرب الدواء فانه قد يكون نافعا في وقت دون وقت
فيختلف حسن الشي وقبحه باختلافه الاوقات فربما كان الشي حسنا في وقت
قبيحا في اخر والاحوال اي وباختلاف الاحوال كشرب الدواء ايضا فانه قد يكون
نافعا في حالة دون حالة فربما كان الشي حسنا في حالة قبيحا في اخري والاعيان فربما
قبح الشي من انسان كشرب الدواء ايضا فانه ربما نفع انسانا وضر انسانا وكيف
لا والشارع للاديان كالطبيب للابدان فبطل قولهم اي مانعي جوازه عقلا ان النهي
يقتضي القبح والوجوب الحسن فلو صح كون الفعل الواحد منهيا عنه مامورا
حسن وقبح وهو ممتنع لاستحالة اجتماع الضدين ووجه بطلانه ظاهر في فرض
المسئلة فلا اجتماع للحسن والقبح للشي الواحد في وقت واحد فلا استحالة ولانه
اي الله تعالى الحكيم ان كان لحكمة ظهرت له تعالى بعد عدمه اي عدم ظهورها عند
شرع ذلك الحكم فبدا بالبداء اي ظهور بعد الخفاء وهو على الله تعالى محال
لاستلزامه العلم بعد الجهل وهو نقص لا يحوم حول جنابه المقدس وكيف
والادلة القطعية العقلية والنقلية دالة على انه تعالى عالم بالاشيا كلها على ما هي
عليه ازلا وابدا وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السما او لا لحكمة
ظهرت له تعالى وهو اي فلا يكون لحكمة العبث اذ هو فعل الشي لا لغرض صحيح وهو
على الله تعالى محال لانه ملازمة الجهل ومناف للحكمة وهو العليم الحكيم وانما يكون
كلا من هذين لازمين لو نسخ ما حسن لنفسه وقبح لنفسه كالايمان والكفر
وقد ذكرنا ان فرض المسئلة ليس في ذلك بل فيما حسن وقبح لغيره هذا كله
عند غير الاشاعرة اما الاشاعرة فيمنعون وجوده اي ما حسن لنفسه وقبح لنفسه
كما تقدم فابطال هذا الاحتجاج على رايهم اظهر واما الوقوع ففي التوراة تزوج
بناته من بنيه كما ذكره الجم الغفير وقال التفتازاني يعني ورد في التوراة بلفظ
الاطلاق بل العموم ممكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين
في زمانه ولا يقيد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشا عن دليل ينفيها
ظاهر الدليل لكونها منفية على ان الطبري اخرج عن ابن عباس وابن مسعود وهو
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يولد لادم غلام الا ولدت معه جارية
فكان يزوج توامه لاخر لهذا افنا في القصة بطولها قال شيخنا الحافظ وقد
وقعت لنا من وجه اخر الى ابن عباس فساق بسنده اليه قال كان ادم عليه السلام
نهي ان ينكح ابنته توامها وان يزوج توامه هذا الولد اخر وان يزوجه توامة
الاخر قال وهذا اقوى ما وقفت عليه من اسانيد هذه القصة ورجاله
رجال الصحيح الا عبد الله ابن عثمان ابن خثيم فان مسلما اخرج له في المتابعات
وعلق له البخاري شيا ووثقه الجمهور ولينه بعضهم قليلا وقد حرم ذلك في شريعة
من بعده من الانبيا اتفاقا وهذا هو المنسوخ وفي السفر الاول من التوراة قال
تعالى لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك

والطلقة

واطلقت ذلك اي احللت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها
اي من الذوات على من بعده على لسان موسي كثير منها كما اشتمل عليه السفر الثالث
من التوراة ولهذا النسخ ظاهر فاما الاستدلال عليهم بتحريم السبت اي العمل
الدنيوي كالاصطياد فيه في شريعة موسي عليه السلام بعد اباحته قبل موسي
عليه السلام ووجب الختان عندهم اي اليهود يوم الولادة وقيل في ثامن يومها
بعد اباحته في ملة يعقوب او في شريعة ابراهيم عليهما السلام في اي وقت اراد
المكلف في الصغر والكبر واباحة الجمع بين الاختين في شريعة يعقوب وتحريمه
عن اليهود وكل ذلك نسخ فيدفع بان رفع الاباحة الاصلية نسخا واباحة هذه
الامور كانت بالاصل فلا يكون رفعها نسخا والحكم بالاباحة وان كان حكما يتحقق
كلمة التفسير وهي اي كلمة التفسير هي الحكم لكن الحكم الشرعي اخص منه اي من
الحكم بالاباحة الاصلية هو اي الحكم الشرعي ما علق به خطاب في شريعة على انه
كما قال الشيخ سراج الدين ويمكن ان يقال لما تقررت تلك الاباحات في تلك الشرايع
صارت كحكم تقرير انبيايها من حكم شرايعهم فيكون رفعها رفع حكم شرعي فيكون
نسخا وايضا كما قال المصنف وبعض الحنفية التزموه اي رفع كل شي علينا في
كشف البزدوي وغيره بل كلامهم يفيد انه المذهب حيث قالوا رافع الاباحة
الاصلية نسخ عندنا فلا اباحة ولا تحريم قط الا بشرع فما ذكر من حال الاشيا
قبل الشرع فرض واما النسخ في شريعة واحدة فوجوب التوجه الي البيت
اي الكعبة المشرفة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره بعد ان كان التوجه الى بيت المقدس كما في الصحيحين وغيرهما
ونسخ الوصية للوالدين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف كما في صحيح البخاري وابن
عباس كان المال للولد فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين
وجعل للابوين لكل واحد منهما السدس وانما الكلام في الناسخ ما هو وسياتي
في مسئلة نسخ السنة بالقران وكثير وسنقف على كثير منه فالحق انه لا ينكره
الا مكابر او جاهل بالوقايع قال المانعون به ما لو نسخت شريعة موسي
لبطل قوله هذه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض قالوا والتالي باطل
لانه متواتر فالمقدم مثله اجيب بمنع انه اي هذا القول قاله فضلا
عن كونه متواترا وكونه فيما بايديهم الان من التورية لا ينافي كونه مختلقا
لانه ليس باول كذب اختلقوه فيها وقد ذكر غير واحد انه قيل اول من اختلقه
لليهود ابن الراوندي ليعارض به دعوي رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولا ريب
ان صاحب هذا الاختلاق ان مات عليه فليس له في الاخرة من خلاق والا لو قاله لقضت
العادة بحاجهم اي اليهود به اي بهذا القول للنبي صلى الله عليه وسلم بحرصهم على
معارضته ودفع دعوي رسالته وشهرته اي ولقضت بشهرة الحجاج به لو وقع

الحجاج به لان الامور الخطيرة لا تخفى وقوعها وتتوفر الدواعي على نقلها ولم
ينقل محاجتهم به ولاشتهر وقوع الحجاج ثم نمنع كونه متواترا عنه ولو زعموا انه
قاله من التواتر لانه لا تواتر في نقل التوراة الكائنة الان لاتفاق اهل النقل
على احراق بختنصر اسفارها وانه لم يبق من حفظها وذكر اخبارهم ان عزيرا
الهمها فكتبها ودفعها الى تلميذ ليقراها عليهم فاخذوها من التلميذ ونقل
الواحد لا يثبت التواتر وبعضهم زعم ان التلميذ زاد فيها ونقص فكيف يوثق بما
هذا سبيله وكذا لم تزل نسخها الثلاث التي بايدي العنانية والتي بايدي
السامرية والتي بايدي النصارى مختلفة في اعمار الدنيا واهلها ففي النسخة السامرية
زيادة الف سنة وكسر على ما في نسخة العنانية وفي التي في ايدي النصارى
زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح وبخروج العربي صاحب
الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجه كذا ذكره غير واحد من مشايخنا وفي تتمة
المختصر في اخبار البشر لزين الدين عمر ابن الوردي ما ملخصه لنسخ التوراة ثلاثة
السامرية والعبرانية وهي التي بايدي اليهود الى زماننا وعليها اعتمادهم وكلتا
فاسدة لانباء السامرية بان ما بين هبوط ادم عليه السلام الى الطوفان الف
سنة وثلثمائة وسبع سنين وكان الطوفان لستمائة خلت من عمر نوح عليه السلام
وعاش ادم تسعمائة وثلاثين سنة باتفاق فيكون نوح على حكم هذه التوراة
ادرك جميع ابائه الى ادم ومن عمر ادم فوق مائتي سنة وهو باطل باتفاق
ولانباء العبرانية بان بين هبوط ادم والطوفان الفي سنة وخمسمائة
وستا وخمسين سنة وبين الطوفان وولادة ابراهيم عليه السلام مائتي سنة
واثنين وتسعين سنة وعاش نوح بعد الطوفان ثلاثمائة سنة باتفاق فيكون
نوح ادرك عمر ابراهيم ثمانيا وخمسين سنة وهذا باطل باتفاق لان قوم
هود امة بعث بعد قوم نوح وامة صالح بعث بعد امة هود وابراهيم امته
بعد امة صالح بدليل قوله تعالى خبرا عن هود فيما يعظ به قومه وهم عاد وا
واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد والنسخة الثالثة اليونانية وذكر انه
اختارها محققوا المورخين وانه ليس فيها ما يقتضي الانكار على الماضين من عهد
الزمان وهي توراة نقلها اثنان وسبعون حبرا قبل ولادة المسيح بقريب ثلثمائة
سنة لبطليموس اليوناني بعد اسكندر قلت وهذه وان كانت بهذه المثابة
فلم يثبت تواترها ولا اشتمالها على هذا وقال الطوفي والمختار في الجواب
ان في التوراة نصوصا كثيرة وردت مؤبدة ثم تبين ان المراد بها التوقيت بغير
معتاد كقوله اذا اخذت صورا لا تقر ابدا ثم انها عمرت بعد خمسين سنة ومنها
اذا اخدم العبد سبع سنين اعتق فان لم يقبل العتق استخدم ابدا ثم امر بعتقه
بعد مدة معينة سبع سنين او غيرها واذا جاز في هذه النصوص المؤبدة ان يراد
بها التوقيت فلم لا يجوز في نص موسى على تابيد شريعته والا فما الفرق قلت

علي

على ان الذي في شرح تنقيح المحصول ولان لفظ الابد منقول في التوراة وهو على
خلاف ظاهره قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق
فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا مع تعذر الاستخدام ابدا بل المراد بابدا اطلق الابد
على العمر فقط انتهى ـــــ وكذا في جامع الاسرار وزاد ثم قال في موضع يستخدم
خمس سنين ثم يعتق في تلك السنة وهذا اضطراب في التوراة بالنسبة الى خصوص
هذا الفرع ايضا ما يدل على تبديلهم وتحريفهم كما صرح القران به هذا وقد عرفت
ان مانعي جوازه سمعا فريقان من لا يمنعه عقلا ومن يمنعه عقلا ايضا فقد اجتمعا
في الوجه السمعي المذكور وانفرد مانعوه سمعا وعقلا بوجوه عقلية منها ما تقدم
ومنها ما اشار اليه بقوله قالوا اي مانعوا جوازه سمعا وعقلا وانما لم يعمهم بهم
لعكسه الارشاد المعقول اليهم فانه وجه عقلي وهو الحكم الاول اما مقيد بغاية اي
بوقت محدود معين فالمستقبل اي فالحكم الذي بخلاف الاول المذكور بعده
اي بعد الحكم الاول كمن يقول صم الى الغد ثم يقول الغد لا تصم ليس نسخا للاول
اذ ليس رفعا للاول قطعا بل الحكم الاول انتهى ـــــ بنفسه بانتهاء وقته المعين
او مقيد بتابيد فلا رفع ايضا فيه للتناقض على تقدير الرفع لانه يلزم منه
الاخبار بتابيد الحكم ونفي تابيده والتناقض عليه تعالى باطل لانه امارة العجز
عن المراد ولا تناقض فيه ومستلزم للكذب وهو ممتنع ايضا في الكلام العام القادر
الصادق ولا نسخ ولتابيده اي جواز نسخه ايضا الى تعذر الاخبار به اي بالتابيد
بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا ويقبل النسخ واللازم باطل باتفاق
لانه مقصود وله غرض متعذر عليه بلا نوع وكيف لا ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك
كسائر المعاني الذهنية يمكن التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتابيد
حكم ما ايضا فلا جزم به اي بالتابيد ههنا ايضا بل يجوز نسخها اذ لا مانع غير النص
الصريح عندكم بتابيدها وحيث لم يكن التابيد مانعا من قبول النسخ جاز نسخها
لكن جواز نسخها باطل عندكم الجواب ان عني بالتابيد اطلاقه اي الحكم عن
التوقيت والتابيد فلا يمنع جواز نسخه اذ لا دلالة لفظية عليه اي امتناع جواز
نسخه فان التوقيت والتابيد والبقاء والاستمرار غير داخل في المطلق وبقاء
التعلق والوجوب وعدم بقائها غير مستفاد من الصيغة بل انه اي النسخ مشروع
فيما هذا شانه او عني بالتابيد صريحه اي التابيد فكذلك اي الامتناع للنسخ
ان جعل التابيد قيدا للفعل الواجب اذ لا تناقض بين دوام الفعل وعدم
دوام الحكم المتعلق به كصوموا رمضان ابدا فان التابيد قيد للصوم الذي هو الفعل
الواجب لا لايجابه على المكلف لان الفعل انما يعلم بمادته لا بهيئته ودلالة
الامر الوجوب وهو عدم الهيئة لا بالمادة فيكون الرمضانات كلها متعلق الوجوب
من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب وهو عدم استمرار
منافيا للوجوب في الجملة كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا

الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الموقتات وتناول الخطاب له لا ان جعل قيدا في وجوبه اي وجوب الفعل الواجب نفسه وهو الحكم بان يجب ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا يوجد فيه على انه كما قال وان لزم صريح التأبيد قيدا له اي للحكم فمختلف في جواز نسخه فمنهم من اجازه ايضا ومنهم من منعه كما سيأتي بيانه ثم كما قال ايضا ولا يفيد الترديد منع جواز النسخ مطلقا بجوازه اي النسخ بما تقدم من الدليل على جوازه ثم وقوعه فالتشكيك فيه سفسطة وتسليم كون الحكم المقيد بالتأبيد صريحا لا يجوز نسخه لا يفيدهم اي مانعي جواز النسخ مطلقا النفي الكلي لجواز النسخ الذي هو مطلوبهم مع ان الحكم المقيد بالتأبيد اقل من القليل قالوا اي مانعو جوازه سمعا وعقلا لما ذكرنا ايضا انفا لو رفع تعلق الحكم فاما ان يكون رفعه قبل وجوده اي الفعل فلا ارتفاع له لان ارتفاعه نقيض سابقة وجوده لان العدم الاصلي لا يكون ارتفاعا والعرض انه لم يوجد او يكون رفعه بعده اي الفعل او يكون رفعه معه اي الفعل فيستحيل رفعه ايضا لاستحالة رفع ما وجد وانقضى لان ارتفاع المعدوم محال والمستحالة رفع الشيء حال وجوده للزوم اجتماع النفي والاثبات فيوجد وانه مستحيل ولانه تعالى اما عالم باستمراره اي بدوام الحكم المنسوخ ابدا فظاهر انه لا نسخ والا يلزم وقوع خلاف علم الله وهو محال لانه جهل والباري تعالى منزه عنه او لا يعلم استمراره ابدا فهو اي الحكم المنسوخ في علمه موقت فينتهي الحكم عنده اي ذلك الوقت والقول الذي ينفيه اي ذلك الحكم بعد ذلك الوقت ليس رفعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا والجواب عن الاول وهو انه لو رفع ما قبل وجوده الخ ترديد في الفعل وليس محل النزاع لا في الحكم وهو محل النزاع اي النسخ ارتفاع الحكم لا الفعل ولا يلزم من بطلان ارتفاع الفعل ارتفاع الحكم ولئن اجري الترديد فيه اي في الحكم قلنا المراد بالنسخ انقطاع تعلقه اي الحكم وانقطاع استمراره ومعناه ان وجود التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعليق بالفعل في الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار بل يثبته ويحققه فكيف ينافيه مسئلة الاتفاق على جواز النسخ للحكم المتعلق بالفعل بعد التمكن من الفعل بعد علمه بتكليفه به بمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له اي للفعل شرعا الا ما عن الكرخي من انه لا يجوز الا بعد وقت الفعل سواء مضى من الوقت ما يسع الفعل او لا واختلف فيه اي في النسخ قبله اي التمكن من الفعل بكونه اي النسخ قبل دخول الوقت المعين للفعل او بعده اي بعد دخول الوقت المعين له قبل مضي ما يسع الفعل منه سواء شرع في الفعل او لا اي او لم يشرع فيه وفي هذا تعريض بنفي تعيين ابن الحاجب وغيره كون الخلاف قبل الوقت الفعل وكذا قال في المختصر قبل دخول وقته ولم يزد عليه لكن الحق

ماذكر

ما ذكر المصنف والمثال الواضح كصم غدا ورفع وجوب صومه قبله اي الغد او رفع فيه اي في الغد وان شرع في صومه بعد ان يكون قبل التمام لصيامه فالجمهور من الحنفية وغيرهم منهم الشافعية والاشاعرة قالوا نعم يجوز نسخه بعد التمكن من الاعتقاد بالقلب لحقيقة وجمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي والجصاص والماتريدي والدبوسي والصيرفي لا يجوز وان كان بعد التمكن من الاعتقاد فيتلخص ان محل الخلاف ما اذا مضى ما لا يسع الفعل وحصل التمكن من عقد القلب قال المصنف وقد يظهر من بعض الادلة ما يفيد انهم يمنعونه قبل نفس الفعل كما في ابن الحاجب اذ قال ولنا ان كل نسخ قبل الفعل وقد اعترفتم بثبوته فيلزمكم قبل الفعل وهذا مع تفاقته يفيد انهم يمنعونه قبل حقيقة الفعل وليس كذلك للاتفاق المحكي في اول المسئلة الا ما عن الكرخي وصرح صاحب الكشف فقال وعندهم هو اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه تفريط من العبد فلا نعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ انتهى فكل ما يفيد خلافه تساهل لنا لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك فجاز ونسخ خمسين من الصلوات في اليوم والليلة بفرض خمس كذا ذكره جماعة منهم ابن بطال والشيخ سراج الدين الكاكي والاظهر كما قال فخر الاسلام وغيره ما زاد على الخمس فان ظاهر الحديث الصحيح يفيد نسخ خمس واربعين منها واستقرار خمس ثم قوله ليلة الاسرا ان كان المراد به المعراج الى السماء الى ما شاء الله تعالى فظاهر وان كان المراد به الاسرا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن ثمه قال فخر الاسلام وغيره في ليلة المعراج وانكار المعتزلة اياه اي نسخ الخمسين او ما زاد على الخمس في الليلة المذكورة بعد وجودها وكذا انكار جمهورهم المعراج مردود بصحة النقل كذا ما في الصحيحين وغيرهما مع عدم احالة العقل له فانكاره بدعة ضلالة واما انكار الاسرا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فكفر ثم قولهم هذا يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد ايضا لان الخمسين صلاة كانت للامة ولم توجد تمكنهم من الاعتقاد اذ لا يتصور قبل العلم دفع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من المكلفين بها وهو الاصل في الشريعة والائمة تابعة له وقد علم واعتقد على انه كما قال صدر الاسلام ظاهر بالنسخ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان هو المقصود بالامر بخمسين صلاة دون امته وان كان الامر في الابتدا متناولا له ولهم فان قيل ظاهر المروي ان امته كانوا مأمورين بها ايضا فكيف يستقيم هذا اجيب بان الله تعالى يبتلي عباده بما شاء فاذا نسخ المامور به قبل التمكن من عمله للجميع ومن اعتقاده للامة ظهر ان الابتلا كان بالاعتقاد والقبول من النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه ولامته كالاب ولا بدع في ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يبتلي بامته كما يبتلي بنفسه فانه في الشفقة في حق امته كالاب في حق ولده يبتلي بولده كما يبتلي بنفسه فلم يوجد النسخ الا بعد التمكن من الاعتقاد والقبول ثم الابتلا بها

كالابتلا بالفعل بل اولى حتى كان القبول ايمانا والفعل خدمه ومعلوم الايمان
راس الطاعات وراس العبادات وقولهم اي المانعين لا فايدة في التكليف
بالفعل لان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام اذ به يتحقق الابتلا
لا ترى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس العمل لا على العزم من نفسه ووجوب
الاعتقاد لحقيته ولانه ان العمل وحده هو المقصود بل عقد القلب مقصود ايضا
وكيف والطاعة لا تتصور بدونه حتى لو فعل المامور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح
فعله وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل لانه يحصل له الثواب بمجرد
الخبر كما دل عليه ما في صحيح البخاري وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم من هم بحسنة
فلم يفعلها كتبها الله عنده حسنة كاملة الى غير ذلك والانسان اذا تمكن من
التصديق القلبي فاتى به ولم يتمكن من الاقرار اللساني كان ايمانا صحيحا بالاجماع بل
بالفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة القلبية لان الفعل يسقط بعذر
الاغما وغيره والتصديق لا يحتمل السقوط اصلا فاذن اعتبار التمكن من عزيمة
القلب في تحقيق معنى الابتلا اولى من اعتبار التمكن من الفعل ويتحرر ان حكم
النسخ بيان لمدة عمل القلب والبدن جميعا تارة ولمدة عمل القلب وحده تارة وان
الشرط التمكن من الامر الاصلي الذي يحتمل السقوط وهو عمل القلب الذي هو رئيس
الاعضا اذ الابتلا به وهو المقصود الاعظم فكان لازما على كل تقدير واما التمكن
من العمل فمن الزوايد التي تحتمل السقوط فيحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدته ويحتمل
ان لا يكون المقصود العمل لا غير انما هو من اوامر العباد لانها لجر النفع لا الابتلا
وذا يحصل بالفعل لا بالاعتقاد واما الحاقه اي بجواز النسخ قبل التمكن
من الفعل بالرفع اي برفع الحكم للموت اي لموت المكلف قبل التمكن من فعل
ما كلف به فكما ان هذا لا يعد تناقضا فكذا النسخ قبل التمكن من الفعل بجامع
استوايهما في انقطاع تعلق الخطاب بهما كما اشار اليه ابن الحاجب والبديع وما قيل
كل رفع قبل وقت الفعل كما قدمناه عن ابن الحاجب وهو في البديع ايضا فليسا
بشي لتقييد الاول اي الرفع بالموت عقلا اي بالعقل اذ العقل قاض بانه
تكليف للميت فلم يوخذ الجامع بالموت بالفعل لا بالدليل الشرعي لا ما قيل من منع
تكليف المعلوم موته قبل التمكن من الفعل ليدفع بانه اجماع او الزام للمعتزلة
حيث قالوا اما التكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله انه يموت او لا يموت
كما ذكره التفتازاني والثاني اي كل رفع قبل وقت الفعل في غير النزاع لانه
اي قايله يريد بالوقت وقت المباشرة للفعل لما ذكرنا سابقا والنزاع ليس فيه
في الجملة بل النزاع انما هو في رفع التكليف بالفعل في وقته اي الفعل الذي
حد له اي للفعل شرعا قبل مضي زمن منه يسع الفعل وفيما قبل حصول الوقت
المقدر للفعل شرعا واستدل للمختار بقصة ابراهيم عليه السلام امر بذبح
ولده فافاد وجوبه عليه ثم ترك ابراهيم عليه السلام ذبحه فلو كان تركه له

مع

مع التمكن منه بلا نسخ لوجوبه عصى بتركه لكنه لم يعص اجماعا فتعين ان تركه
له كان لنسخ وجوبه قبل التمكن منه واجيب بمنع وجوب الذبح عن امر له به بل
راى رويا فظنه اي الوجوب ثابتا له بدليل قوله اني ارى في المنام اني اذبحك
فنسبه الى المنام وما تومر اي وقول ولده له افعل ما تومر به فرعه اي منع
وجوب الذبح لا نفرا فنظرا الى انه مامور به اذ لا بد كونه عزم فان قيل
تومر مضارع فلا يعود الى ماضي في المنام اجيب بحمل عليه ضرورة اقدامه وعادة
على الذبح بهيئة اسبابه مع لزوم الاقدام على ما يحرم من قصد الذبح وترويع الولد
لولاه اي الوجوب بالامر والا لكان ذلك ممتنعا شرعا وعلى ان منام الانبيا عليهم
السلام فيما يتعلق بالامر والنهي وحي معمول به وعلى اصلهم اي ويدفع هذا
الجواب على اصل المعتزلة ان الاحكام ثابتة عقلا والشرع كاشف عنها وتجب عليه
انزال الكتب وارسال وتمكين المكلفين من فهم ما نزل اليهم لينكشف لهم ارادة
ابراهيم عليه السلام ما توهم انه امر وليس بامر توريطا له اي ايقاعا لابراهيم
في الجهل فيمتنع بل لا يجوز لاحاد المكلفين فكيف لابراهيم صلى الله عليه وسلم وقولهم
اي المعتزلة جاز التاخير للذبح من غير لزوم عصيان لانه اي وجوبه موسع
فيحصل التمكن منه لانه ادرك الوقت فلا يكون نسخا قبل التمكن بل بعده فيه
اي في قولهم هذا المطلوب وهو النسخ قبل التمكن من الفعل لتعلقه اي الوجوب
ح بالمستقبل لان الامر باق على المكلف قطعا في الوقت الموسع اذ لم
يات بالمامور به فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو اي
اي تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عندهم اي المعتزلة من النسخ لاشتراطهم
في تحقق النسخ كون المنسوخ واجبا في وقته وتعلق الوجوب في المستقبل ينافيه
وتستنقضه قريبا على ما في اطلاقه ولانه لا يتم في هذا لكن نقل المحققين
كالحنفية عنهم اي المعتزلة انه اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن ولا يتحقق
النسخ وان لم يعمل الا بعد التمكن من العمل بالبدن المقصود الاصلي من شرع
الاحكام الا العزم على العمل ومعه اي التمكن من العمل تجويز النسخ وان لم يعلم
لان الثابت ح من المكلف تفريط المكلف في ذلك بالترك له وليس تفريطه
مانعا من النسخ وهذا اي التمكن من العمل فتحقق في الموسع فيجوز فيه النسخ
عندهم فيه كما ذكرنا انما يصدق في المضيق قبل وقته المقدر له شرعا والا فقد
ثبت الوجوب في الموسع وكذا اي ولوجوبه لو فعله اي الوجوب سقط
بخلاف ما اي الفعل الذي قبل الوجوب مطلقا اي في المضيق والموسع لا يسقط
به الواجب ثم الجواب عن قولهم المقصود الاصلي العمل بالبدن
ان ذلك اي كونه مقصودا اصليا لا يوجب الحصر فيه كما اوضحناه قريبا ومنعه
اي وجوب الذبح موسعا بانه اي وجوب الذبح لو كان موسعا لاخر المكلف بفعله
فعله عادة في مثله اي ذبح الولد املا رجاء ان ينسخ عنه او يموت احدهما فيسقط

عنه لعظم الامر منتف لان حاله عليه السلام يقتضي المبادرة الي امتثال الامر
وان كان ما كان وكيف لا وهو خليل الرحمن وقوله اي المانعين فعل اي ذبح
ولكن كان كلما قطع شيا التحم اي برا واتصل ما تفرق عقيبه القطع اي كان ماسورا
ولكن بما هو معتد وله من فعله وهو امرار السكين علي الحلق والتحامل عليه
وترتب عليه اثره من قطع الاوداج لحصل مطاوع الذبح لكن انعدم اثره وطرا
ضده عقيبه ولهذا قيل له قد صدقت الرويا وبدح علي ذلك دعوي تجرده عن
الثبوت وكذا قوله منع القطع بصفيحه من حديد او نحاس خلقت علي حلقه اي لم
يترتب عليه اثره لوجود هذا المانع فلم يحصل مطاوع الذبح دعوي تجرده مع ان
كلا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا ولو صح لنقل واشتهر وكان
الايات الظاهره والمعجزات الباهرة ولا يدل عليه قد صدقت لان معناه والله اعلم
انك عملت في المقدمات عمل مصدق للرويا بقلبه قلت لكن يعكر هذا ما اخرج ابن
ابي حاتم بسند رجاله موثقون عن السدي وهو اسماعيل بن عبد الرحمن ما يقي
صغير من رجال مسلم لما امر ابراهيم عليه الصلاة والسلام بذبحه كما ابنه قال الغلام
يا ابت اشدد علي رباطي لئلا اضطرب واكفف عني ثيابك لئلا ينضح عليك من دمي
واسرع السكين علي حلقي ليكون اهون علي قال فامر السكين علي حلقه وهو يبكي
فضرب الله علي حلقه صفيحة من نحاس قال فقلبه علي وجهه وحز القفا فذلك
قوله تعالي وتله للجبين فنودي ان يا ابراهيم قد صدقت الرويا فاذا الكبش فاخذ
فذبحه واقبل علي ابنه يقبله ويقول يا بني اليوم وهبت لي واخرج عبد بن
حميد عن مجاهد ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام امر السكين فانثنت مرة بعد
اخري فقال له الغلام اطعن بها طعنا وطعن بها فانقلبت فنودي ح ثم علي هذا
لا يتم قوله مع انه اي الذبح علي التقدير الثاني ح تكليف بما لا يطاق لعدم قدرته
ح علي حقيقة الذبح الذي هو القطع للحلق علي وجه تبطل به الحياة والمعتزله
لا يجوزونه ثم لو هو هذا المنع نسخ للفعل الذي هو الذبح ايضا قبل التمكن
منه والاثم بتركه وهو باطل بالاتفاق اما الاول فلانه انما يكون تكليفا بما لا
يطاق ان لو كان التكليف بحقيقة الذبح موجودا حالة قيام هذا المانع بحلقه
ونحن لا نقول به بل نقول زال التكليف بحقيقة الذبح في هذه الحاله بالمانع
المذكور واما الثاني فلان المانع المذكور انما يكون نسخا قبل التمكن من الفعل
ان لو كان دليلا شرعيا لكنه ليس بدليل شرعي نعم اجيب عن هذا بان القايل بالنسخ
لا يقول بالنسخ بالمانع المذكور بل بقوله تعالي وفديناه بذبح عظيم وانما ذكر
المانع المذكور لعدم التمكن من الذبح فيكون النسخ بالدليل المذكور قبل التمكن
بالمانع لا بنفس المانع والحنفيه في جوابهم منع النسخ والترك للمامور به للفدا
اي قوله تعالي وفديناه بذبح عظيم وهو اي الفدا ما يقوم مقام الشي في تلقي
المكروه المتوجه عليه ومنه فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه

وحاصل

وحاصل لهم كما قال المصنف رحمه الله ان النسخ رفع الحكم والولد وتخوع محل للفعل
الذي هو متعلق الحكم فهو محل الحكم ومحل الحكم ليس داخلا في الحكم فضلا
عن محل محله فانما يتحقق نسخ الحكم برفعه بل الابدال علي نفاء الحكم غير انه جعل
محله هذا عوضا عن ذاك فاذن كما قال فلو ارتفع وجوب ذبح الولد لم يفده
اي لم تقم غيره مقامه ولم يسم فدا له والتالي منتف ونظيره بقا وجوب الصوم
في حق الشيخ الفاني عند وجوب الفديه فدل علي انه لم يتحقق ترك المامور به
حتي يلزم الاثم وما قيل من الايراد علي هذا موقوف علي ثبوته اي ثبوت
رفع ذلك الوجوب المتعلق بذبح الولد واثبات وجوب اخر لذبح الكبش وهو
اي ثبوت هذا منتف ولا يلزم من مجرد الابدال فهو ظاهر فيه لانا نمنعه بل الابدال
كما يجوز ان يكون مع ايجاب اخر جاز ان يكون مع الايجاب واذا جاز اعتبارانه
مع الاول لا نه اعتبار لا يودي الي النسخ وكل اعتبار كذلك يترجح ما يودي اليه
فتعين ذكره المصنف وفي التلويح فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل
لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد لتحريم الشي بعد وجوبه نسخ لا محاله
فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان
حرمة ذبح الولد ثابته في الاصل فزالت في الوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام
الولد فلا يكون حكما شرعيا حتي يكون ثبوتها نسخا للوجوب قلت وهذا
علي منوال ما تقدم من ان رفع الاباحه الاصليه ليس نسخا اما علي انه نسخ كما
التزمه بعض الحنفيه اذ لا الحجانه ولا تحريم قط الا بشرع كما تقدم ايضا يكون
رفع الحرمه الاصليه نسخا ثم اذا كان رفعها نسخا يكون ثبوتها بعد رفعها
نسخا ايضا فيبقي الايراد المذكور محتاجا الي الجواب فليتامل ثم اختلف في الذبيح
قال ابو الربيع الطوفي فالمسلمون علي انه اسماعيل واهل الكتاب علي انه اسحاق
وعن احمد فيه القولان انتهي ويعكر ما في الكشاف فعن ابن عباس
وابن عمر ومحمد بن كعب القرظي وجماعة من التابعين انه اسماعيل وعن علي ابن
ابي طالب وابن مسعود والعباس وعطا وعكرمه وجماعة من التابعين انه
اسحاق وعزي الفقيه ابو الليث الاول الي مجاهد وابن عمر ومحمد بن كعب القرظي
والثاني الي ابن عباس وعكرمه وقتاده وابي هريرة وعبد الله ابن سلام قال
وهكذا قال اهل الكتابين وذكر كونه اسحق عن الاكثرين المحب الطبري وكونه
اسماعيل عنهم النووي وصحح العراقي انه اسحق وابن كثير انه اسماعيل وزاد ومن
قول انه اسحق فانه تلقاه مما حرفه النقله من بني اسرائيل انتهي وذكر الفاكهي
انه اثبت والبيضاوي هو انه الاظهر وهو كذلك ان شا الله وعليه مشي المصنف
في مسلة محرما نقل وانح من الطرفين لما منع غير هذا قالوا اي المعتزله
ان كان اي المنسوخ واجبا وقت الرفع اجتمع الامران بالنقيضين في وقت
واحد وتوارد النفي والاثبات علي محل واحد وهو محال والا اي وان لم يكن واجبا

وقت الرفع فلا نسخ لعدم الرفع اجيب باختيار الثاني وهو انه لم يكن واجبا
وقت الرفع لانتهاء التكليف فانقطاعه بالناسخ وقت وروده متصلا به لان النسخ
بيان انتهاء مدة الحكم فيكون عقيبها بالضرورة كما ان المكلف قبل الموت وينقطع
عنه التكليف بالموت عقيبه متصلا به فالمعنى رفع ايجابه اي المنسوخ حكمه
الثابت له عند حضور وقته المقدر له شرعا لولاه اي الناسخ وهو اي رفع
الناسخ حكم المنسوخ عند حضور وقت المنسوخ المقدر له ممنوع عندكم ايها المعتزلة
حيث قلتم تعلق الوجوب بالمستقبل مانع من نسخه فان اخترتم اي رفع الناسخ
حكم المنسوخ الواجب في الاستقبال ولم تسموه نسخا فلفظية اي فالمنازعة لفظية
غير ظاهر الوجه وقد وافقتم على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وايضا لو صح
كون تعلق الوجوب بالمستقبل مانعا من نسخه انتفى النسخ مطلقا ولو بعد حضور
زمن وقته يسع الفعل لانه ح لم يبق لتحققه ساغ الا بعد مباشرة الفعل او معه
وتقدم انتفاء تحققه فيهما ثم استبعد هذا منهم اي المعتزلة كذلك الدفع منهم
اي قولهم في قصة ابراهيم عليه السلام جاز التاخير لانه موسع فانه يفيد ان تعلق
الوجوب بالمستقبل لا يكون مانعا من النسخ كما قررناه انفا والتعارض اي الجملة بين
قولهم لا يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وقولهم تعلق الوجوب بالمستقبل مانع
من نسخه مجانبة ذلك الذي ذكره المحققون عنهم اليهم لسلامته عن التعارض
حملا لكلام العقلاء على عدم المناقضة ما امكن وانما قلت في الجملة لانه انما
يظهر التعارض بينهما في صورة ما اذا مضى من وقت الفعل المقدر له شرعا يسع مباشرة
الفعل ولم يباشره فان مقتضى تمكنه من الفعل يجوز النسخ ومقتضى كونه يفعل
ووجوب للاداء باق عليه في باقي الوقت يمنع من النسخ ومعلوم ان ليس كل نسخ
بعد مضي زمن من وقت الفعل المقدر له شرعا قبل مباشرة الفعل هذا ما ظهر
للعبد الضعيف غفر الله تعالى له في شرح هذه الزيادة اعني قوله وايضا
لو صح الى على ما كانت النسخة عليه اولا والله سبحانه اعلم مسألة الحنفية والمعتزلة
لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان
وحرمة الكفر لانه لا يحتمل الارتفاع والعدم بحال القيام دليله وهو العقل
على كل حال فلا يحتمل النسخ والشافعية يجوز والاجماع على عدم الوقوع وهي
اي هذه المسألة فرع التحسين والتقبيح العقليين فلما قال به الحنفية والمعتزلة
قالوا بمنع جواز نسخها ولما لم يقل به الاشاعرة منا ومن غيرهم قالوا بجواز
نسخها عقلا وقد تقدم استيفاء الكلام فيها في فصل الحاكم نحو الصوم عليكم واجب
مستمرا ابدا اتفاقا فعند غير الحنفية للنصوصية على تابيد الحكم بذكره قيدا
للحكم لا للفعل الذي هو الصوم وعند الحنفية كذلك التنصيص على رأي في النص
وهو اللفظ المسوق للمراد الظاهر منه كما هو قول متقدميهم فان ابدا كذلك
هنا وعلى رأي اخر فيه وهو اللفظ المسوق ظاهرا منه ليس بمدلول وضعي له

كالتفرقة

كالتفرقة بين البيع والربا في الحل والحرمة في واحل الله البيع وحرم الربا كما قول
متاخريهم يكون عدم جواز النسخ في هذا التاكيد فانه الابد الاستمرار الدائم وهو
ان كان مسوقا له هنا فهو مدلول لوله وضعي والى هذا الاختلاف اشار بقوله
على ما سلف من تحقيق الاصطلاح في التقسيم الثاني من الفصل الثاني في الدلالة
قلت ولقائل ان يقول لا يمنع كل من النصوصية والتاكيد جواز النسخ وكيف يمنع والنص
يحتمل التخصيص والتاويل فضلا عن النسخ فكيف لا يجوز نسخه والتاكيد وان كان
قد يحتمل يمنع احتمال هذا النسخ ايضا واذا لم يمنع احتماله فلا يمنع وقوعه فضلا عن
جوازه نعم قد يقال في وجه منع جواز نسخ هذا ان هذا الكلام يفيد كلام الحكم
دائما والنسخ يفيد عدم دوامه جوازا فلا يلحقه دفعا للتناقض ثم هو في حكاية
الاتفاق موافق للبديع لكن في شرح الشيخ سراج الدين الهندي في احكام ما يدل
على انه اختار جواز نسخه وكذا ذكر الخلاف غيره فلا يكون متفقا عليه فلا جرم
ان قال الاكثر على انه لا يجوز نسخ هذا وقال السبكي اذا قال ابدا يجوز نسخه
خلافا لابن الحاجب واختلف في حكم ذي مجرد تابيد قيد الحكم كيجب عليكم ابدا
صوم رمضان فان ابدا نص في طريقته للوجوب لا للصوم بناء على ان المصنف
لا يعمل فيما تقدم عليه لا الفعل كصوموا ابدا فان ابدا ظرف للصوم المنسوب
الى المخاطبين لا لايجاب الصوم عليهم لان الفعل انما يعمل بمادته لا بهيئته ودلالة
الامر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة كما ذكرنا سالفا ثم هنا يشير الى ان هذا
ما انه متفق على جواز نسخه وليس كذلك فقد ذكر ابن الحاجب وغيره جواز نسخه
عن غير الجمهور او في حكم ذي مجرد تاقيت قبل مضيه كحرمته عاما حال كون
حرمته انشاء فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية منهم صدر الاسلام يجوز نسخه
وطائفة كالقاضي ابي زيد وابي منصور وفخر الاسلام والسرخسي وابي بكر الجصاص
يمتنع نسخه للزوم الكذب في اوله انشاء قبض او المبداء على الله تعالى في الثاني
لانه انشاء على تقدير النسخ وهو اي اللزوم المذكور وهو المانع منا اي المجوزون
للنسخ في الاول لبداء ظاهر في عموم الاوقات المستقبلة فجاز تخصيصه
بوقت منها دون وقت كما هو حكم سائر الظواهر لان التخصيص في الازمان
كالتخصيص في الاعيان قلنا نعم تجوز تخصيصه اذا اقترن للمخصوص بدليله
اي التخصيص فتحكم ح اي حين اقترانه بدليل التخصيص بانه اي التابيد في الخلف
فيه مبالغة في ارادة الزمن الطويل مجازا لا انه المراد حقيقة التي هي الاستمرار
والدوام المفيد لاستغراق الامر منه كلها اما مع عدمه اي دليل التخصيص
وهو اي عدمه الثابت فيما نحن فيه فذلك اللازم اي فارادة تخصيصه بالبعض يلزم
لزوم الكذب وحاصله اي هذا الجواب ـــــ يرجع الى اشتراط المقارنة
في دليل التخصيص للعام المخصوص وتقدم في بحث التخصيص والحق ان لزوم
الكذب انما هو في اخبار المقيد بالتابيد كما مضى اي كقوله صلى الله عليه وسلم

الجهاد ماض الي يوم القيامة اه هو في اخبار المقيد بالتابيد وتقدم تخريجه
في التقسيم المشار اليه انفا لان المراد بتابيد الحكم تابيد النسخ فهو انما جاء من حيث
انه خبر مع قطع النظر عن التابيد وعدمه فكذا اي لزوم الكذب في الخبر على تقدير
نسخه اتفق عليه اي على عدم جواز نسخه لحنفيه والخلاف انما هو في غيره اي
غير الخبر المقيد بحكم شرعي فرعي غير مقيد بالتابيد اذا كان مما يتغير معناه
ككفر زيد وايمانه اي كالاخبار عنه باحدهما فانه يجوز ان يتبدل بالاخر فالمختار
عند ابن الحاجب وفاقا لاكثر المتقدمين انه يجوز نسخه سوا كان ماضيا او حالا
او مستقبلا وعدا او وعيدا قال الاصفهاني وهو الحق وفي شرح عضد الدين وعليه
ال فني وابو هاشم وقال عبد الجبار وابن الحسين وابو عبد الله البصريان
والامام الرازي والامدي يجوز مطلقا ونسبه ابن برهان الي المعظم واخرون
منهم البيضاوي ان مستقبلا جاز لجواز انه يجري للامر والنهي فيجوز ان يرفع والا فلا
لانه يكون تكذيبا بخلاف حدث العالم اي الاخبار بما لا يتبدل قطعا لعدم امكان
احتماله للتبديل فان الاجماع على انه لا يجوز نسخه كالاخبار بان العالم حادث
فان اتصاف العالم بالحدوث لا يتبدل بضده وهو القدم قطعا هذا ولازم تراخي
المخصص من التعريف على الوقوع في غير المشروع كما سلف بيانه في بحث التخصيص
غير لازم هنا اي في جواز نسخ الاخبار لما يحتمل التغير المقيد بالتابيد بل
غايته اي جواز نسخ هذا انه يلزم اعتقاد انه اي حكم الاخبار لا يرفع فيجب
العمل بمقتضاه عملا باستصحاب الحال اذ الاصل في كل ثابت دوامه وما لا يظهر
عنه لا يوقف به في الاستقبال اذ الظاهر الرافع له لوجود المزيل ح بالنسبة
الي الاستقبال فالوجه الجواز لنسخ الحكم الانشا المقيد بالتابيد كصم غدا ثم نسخ
قبله اي الغد فانه اي جواز نسخه اتفاق لان في التزاما في زمان مستقبل
ثم نسخ قبل انقضا ذلك الزمان ومن ثمه قال الشيخ سراج الدين الهندي
والفرق بين جواز نسخ صم غدا قبل مجيه وبين عدم جواز نسخ صم ابدا عسر
وما قيل وقايله عضد الدين لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد
وعدم ابدية التكليف بالفعل لا منافاة بين ان يكون الفعل الذي يتعلق
به الوجوب ابدا وبين ان لا يكون ايجابه كذلك لان ايجاب الدوام انما يناقضه
عدم ايجاب الدوام دوام الايجاب نعم ما قرره هذا القايل في النزاع من
انه اي النزاع على جعله اي التابيد قيدا للحكم معناه بالنسخ تقرير خلافه
اي التابيد الذي هو ظاهر في تقييد الحكم ان لا يجعل ما التابيد فيه قيد الحكم
النزاع على ذلك التقدير الذي ذكرنا انه المراد بل هو اي النزاع ما اي التابيد
الذي هو ظاهر في تقييد الحكم لا الذي هو نص فيه والا لو لم يكن النزاع فيما هو
ظاهر فيه بل فيما هو نص فيه فالجواب بانه لا منافاة بين ايجاب فعل الخ على
خلاف الغرض وهو ان النزاع في الحكم المقيد بالتابيد فقد لا يختلف في الجواز

لنسخه

لنسخه بل وبعضهم على انه كما يجوز نسخ مثل صوموا ابدا يجوز نسخ واجب
مستمر ابدا كما قدمناه انفا غير ان عضد الدين القايل لا منافاة بين ايجاب فعل الخ
لم يجعل النزاع في الحكم المقيد بالتابيد بل بالفعل المقيد بالتابيد فانه قال
الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا او الفعل مثل صوموا ابدا فالجمهور
على جواز نسخه وان كان التابيد قيدا وحملة ذلك على المجاز انتهى نعم ورد
عليه كيف يصح تقسيم الحكم المقيد بالتابيد الي كونه قيدا للفعل وقيدا للوجوب واجيب
بان المراد بالحكم الايجاب وهو غير واجب والي هذا اشار التفتازاني حيث قال اي
المستمر ذكره على ما تعقد تابيد الواجب او الوجوب هذا وفي كشف البزدوي ولا
طايل في هذا الخلاف اذ الم يوجد في الاحكام مقيد بالتابيد او التوقيت قد
نسخ منه شيء بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعده فلا يكون فيه كثير
فايده والله سبحانه اعلم مسئلة قال الجمهور لا يجري النسخ في الاخبار سوا كانت
ماضيه او مستقبله لانه اي النسخ فيها هو الكذب والشارع منزه عنه والحرف
ان النسخ لا يجري في واجبات العقول بل في جائزاتها وتحقق المخبر به في خبر من
لا يجوز عليه الكذب واجب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يودي الي الكذب فلا يجوز
وقيل نعم يجري فيه مطلقا اي ماضيه ومستقبله وعدا او وعيدا وعليه الامام الرازي
اذا كان مدلولها مما يتغير وعزاه في كشف البزدوي الي بعض المعتزلة
والاشعرية اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا الف
سنة ثم بين انه اراد تسعمائة او لاعذبن الزاني ابدا ثم قال اردت الف سنة
لان الناسخ يبين المراد بعض المدلول بخلاف ما اذا لم يكن متكررا كاهلك
الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة وحده فلو اخبر عن اعدامه
وبقايه جميعا كان تناقضا ومنهم كالبيضاوي من منعه في الماضي وجوزه في المستقبل
لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى وقد قال
تعالى فبدت لهما سوآتهما وكانه نظر الي ان الصله مضارع فيتعلق المحو بما يقدر
الله والاخبار يتبعه وايضا الوجود المحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف
المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت قيل ولان الكذب لا يتعلق بالمستقبل
بل هو مختص بالماضي قال السبكي وهو المفهوم عن ابن قتيبة ومن اجله قال لا يجب
الوفا بالوعد ونسمي من لم يف بالوعد مخلفا لا كاذبا كما صرح به ابو القاسم الزجاجي
وكذا قال صلى الله عليه وسلم في صفة المنافق اذا وعد اخلف كما في صحيح البخاري
وغيره ولو كان الاخلاف كذبا لدخل تحته واذا حدث كذب والاوجه كما ذهب اليه
السبكي والكرماني وغيرهما ان الخبر المتعلق بالاستقبال كسيحج ادخال يصح
فيه التصديق والتكذيب والوعد انشا لا خبر والاخلاف ايضا كذب ولذا اهتمام
به خصصه بالذكر وتخصيصه باسم اخر لا ينافيه مع اتحاد المسمى ثم يقول اذا لم يدخله
الكذب لا يكون خبرا فلا يكون داخلا في المسئلة الملقبة بنسخ الاخبار ثم منهم كابن

السمعاني من لم يجوزه في الوعد لان الخلف في الانعام على الله مستحيل وجوزه في الوعيد
لانه لا يعد خلفا بل عفوا وكرما وعبارة الخطابي النسخ يجري فيما اخبر الله تعالى
به لا بفعله لانه يجوز تعليقه على شرط بخلاف اخباره بما لا يفعله اذ لا يجوز دخول
الشرط فيه وعلى هذا تاول ابن عمر النسخ في قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله فانه نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس وجرى ذلك مجرى
التخفيف والعفو عن عباده وهو كرم وفضل وليس بخلف وذكر صاحب الميزان ان الخبر
كان في الاحكام الشرعية فهو والامر والنهي سوا فاذا اخبر الله او رسوله بحل مطلقا
ثم اخبر بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني وان اخبر عنهما موبدا لا ينسخ وان كان في غير
الاحكام كاخباره انه يدخل الانبيا والمومنين الجنة ويدخل الكفار النار فعند عامة
اهل الاصول لا يحتمل النسخ لانه يودي الى الخلف وقال بعضهم يجوز في الوعيد لانه
كرم لا في الوعد لانه لوم وكذا وكذا اذا اخبر الله او رسوله بانه يولد لفلان ولد
يوم كذا فهو لا يحتمل الا ان يكون ادخلا فيه كذب فلا يجوز وصف الله والنبي
معصوم عنه وقال الشيخ ابو بكر الرازي الخبر الوارد عن الله ورسوله ينتظم
معنيين احدهما العبادة باعتقاد مخبره على ما اخبر به فهذا لا يجوز نسخه ولا التعبد
فيه بغير اعتقاد الاول والمعنى الاخر حفظه وتلاوته وهذا مما يجوز نسخه
وان يامرنا باعراض عنه وترك تلاوته حتى يندرس على مرور الازمان فينسى كما
نسخ تلاوة سائر كتبه المتقدمة ثم قد عرف من هذه الجملة ان ليس محل الخلاف في
اذا لم يكن بمعناه الامر اما اذا كان كقوله تعالى والمطلقات يتربصن جاز بلا خلاف
كما ذكر ابن برهان بل الخلاف يجري فيه ايضا كما صرح به في المحصول وغيره وجواز
نسخه يعرف الى الاكثرين خلافا للدقاق ولا وجه لظاهره قيل الا ان يقال لكونه
على صورة الخبر وهو ساقط هذا وقال القاضي في التقريب الخلاف في المسئلة
مبني على ان النسخ رفع او بيان فان قلنا رفع لم يجز نسخ الخبر قطعا لانه ان كان
الناسخ الرافع لبعض مدلوله كاذبا ضرورة انه صادق والا فهو كاذب وان قلنا
بيان المراد اتجه ان يقال الخطاب وان دل على ثبوت الازمنة كلها ظاهرا لكنه غير
مراد من اللفظ فلم يفض نسخ الخبر الى الكذب وهو محل تامل وعلى قولهم اي المجوزين
للنسخ الاخبار يجب اسقاط شرعي من التعريف ليشمل نسخ الاخبار عن حكم شرعي
وغيره والا لم يكن جامعا لكن غير خاف ان قول المجوزين لنسخ الخبر ان لفظ
شرعي وغيره الذي يجب اسقاطه وهو وصف المنسوخ لا الناسخ وشرعي المذكور في
التعريف السابق وصف الناسخ وقد كان هذا من المصنف رحمه الله بناء على كون
صدر تعريفه رفع تعلق حكم شرعي الخ ثم تجرد عنه ما تقدم ولم يقع التنبه
لهذا فتنبه له والجواب ـــ لا ثبت نسخه عن الاتيان ان معنى يمحو الله
ما يشاء ينسخ بما يستصوبه والوجه حذف الباء كما قال في الكشاف وغيره ينسخ ما يستصوب
نسخه ويثبت بدله ما تقتضي حكمته اثباته او يتركه غير منسوخ او يمحوا من ديوان

الحفظه

الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره
وغيره من الاقوال كيمحو سيات التايب ويثبت الحسنات مكانها او يمحوا قرنا ويثبت
اخرين الى غير ذلك وقوله تعالى ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى من التقييد
والاطلاق لا النسخ كذا في الميزان واما نسخ ايجاب الاخبار عن شي باخبار اي بايجاب
الاخبار عن نقيضه فمنعه المعتزلة لاستلزامه اي النسخ الشي القبيح كذب احدهما
اي الناسخ والمنسوخ بنا على حكم العقل بالتحسين والتقبيح ويجب للحنفية مثله اي
منع ذلك ايضا لقولهم باعتبار حكم العقل بذلك كما تقدم الا ان تغير الاول عن ذلك
الوصف الذي وقع الاخبار به اولا اليه اي الوصف الذي كلف الاخبار عنه ثانيا
لانتفا المانع حينئذ وكذا المعتزلة ينبغي ان يكون قولهم على هذا التفصيل فلا جرم
ان قال السبكي فان كان مما يتغير اذا قال كلفتكم بان تخبروا بقيام زيد ثم يقول
كلفتكم بان تخبروا بان زيدا ليس بقايم فلا اخر خلاف في جوازه لاحتمال كونه قايما
وقت الاخبار بقيامه غير قايم وقت الاخبار بعدم قيامه وان كان مما لا يتغير ككون السما
فوق الارض مثلا فهو محل الخلاف ومن هنا الجواز انتهى وذكر ابن الحاجب انه مطلق المختار
وعلل بانه انما اتبع المصلحة فيعين تغيرها والا فله الحكم كيف شا ولا يخفى ما فيه ثم
بالجملة فقد كان مقتضى التحرير تلخيص هذه والذي قبلها في مسيلة واحدة في محل النسخ كذا
وفاقا وخلافا والمتلخص من ذلك ان محل النسخ عند الحنفية حكم شرعي فرعي يحتمل في نفسه
الوجود والعدم ثم عند طايفة غير متقيد بتابيد ولا بتاقيت قبل مضيه خلافا
لاخرين واختصاصه بما حسنه او قبحه محتمل للسقوط غير مود نسخه الى جهل ولا كذب
وهذا القيد الاخير متفق عليه وانما وقع النزاع في لحوق النسخ لبعض للنزاع ان الحرقة
مود الى ذلك فليتامل والله سبحانه اعلم مسيلة قيل وقايله بعض المعتزلة والظاهرية
لا نسخ لحكم بلا بدل عنه وعليه ان يقال فان اريد بالبدل بدل ولو كان باباحة
اصلية اي بثبوتها كذلك الفعل اذ لم يبق تعلق المنسوخ به فالاتفاق كونه لا يجوز
بلا بدل بهذا المعنى لان الباري تعالى يترك عباده هملا في وقت من الاوقات
وقال الشافعي رحمه الله في الرسالة ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة
بيت المقدس مكانها الكعبة انتهى اراد به كما نبه عليه الصيرفي في شرحها انه ينقل
من حظر الى اباحة او من اباحة الى حظر او تخيير على حسب احوال الفرض قال ومثل
ذلك المناجاة كان يناجي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض
الله تقديم الصدقة ثم ازال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاوا تقربوا بالصدقة
الى الله وان شا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى قولنا فرض مكان
فرض فتفهمه انتهى ـــ او اريد بالبدل بدل مفاد بدليل النسخ في المنسوخ فالحق
نفيه اي نفي هذا المراد لانه اي القول به قول بلا موجب والواقع خلافه
لنسخ حرمة المباشرة للنسا بعد الفطر وهذا موافق لما في تفسير الزجاج اي الحكم
المنسوخ في هذا والمذكور للآمدي وابن الحاجب وجب الامساك بعد الفطر قال

للابهري اي الافطار لانه اسمه وللامساك بظاهر اطلاقه يتناول الامساك عن المباشرة والاكل والشرب قلت ــــ والاولى ان يقال كنسخ حرمة المفطرات الثلاثة بالنوم بعد دخول الليل او بصلاة العشاء اذ في صحيح البخاري وغيره عن البراء بن عازب قال كان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما فاتى امراته فقال هل عندك من طعام قالت لا ولكن انطلق اطلب لك وكان يومه يعمل فغلبته عيناه فنام فجاءت امراته فلما راته قالت خيبة لك فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فانزلت هذه الاية احل لكم ليلة الصيام ففرحوا بها فرحا شديدا ونزلت وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وفي سنن ابي داود وغيرها عن ابن عباس وكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امراته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد ان يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال سبحانه علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ثم المشهور في روايته غير البراء والمتفق عليه في روايات البراء ان ذلك كان مقيدا بالنوم ويترجح بقوة سنده وبما اخرجه ابن مردويه بسند رجاله موثقون عن ابن عباس قال ان الناس كانوا قبل ان ينزل في الصيام ما نزل ياكلون ويشربون ويحل لهم شان النساء فاذا نام احدهم لم يطعم ولم يشرب ولم يات اهله حتى يفطر من القابلة وان عمر رضي الله عنه بعد ما نام ووجب عليه الصيام وقع اهله ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اشكو الى الله واليك الذي اصبت قال وما الذي صنعت قال اني سولت لي نفسي فوقعت على اهلي بعد ما نمت واردت الصيام فنزلت احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وبما اخرج الطبري من طريق السدي كتب على النصارى الصيام وكتب عليهم ان لا ياكلوا ولا يشربوا ولا ينكحوا بعد النوم وكتب على المسلمين اولا مثل ذلك حتى اقبل رجل من الانصار فذكر القصة ومن طريق ابراهيم التيمي كان المسلمون اول الاسلام يفعلون كما فعل اهل الكتاب اذا نام احدهم لم يطعم حتى القابلة ويؤيده ما اخرج مسلم مرفوعا فصل ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحر ثم قال المصنف ـــ رحمه الله لان الاباحة وان ثبتت عند نسخ الحرمة لكن لم يفد لها نفس النسخ اعني قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فان قيل بل افاد هذا الناسخ الاباحة الشرعية وهي الحل فلا يصلح جعله مما لم يفد فيه الناسخ بدلا قلنا الحل ليس حكما شرعيا بل بمعنى حكم شرعي لانه اما بمعنى الاباحة او بمعنى الوجوب والندب فلا يستقل حكما بل هو جنس للاحكام الثلاثة واما قوله تعالى فالان باشروهن فدليل اخر افاد الندب فهو من قبيل القسم الثالث الذي يذكر بعد هذا القسم **وليس منه** اي من الناسخ الحكم ببدل معناه

بغير

بغير الناسخ **ناسخ ادخار لحوم الاضاحي** فوق ثلاث لانه مقرون بالبدل حيث قال صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم رواه مسلم يعني اباحة شرعية هي بدل مقرون بدليل النسخ وفي هذا تعريض بابن الحاجب في تمثيله لوقوع النسخ بلا بدل بهذا **وجاز ان لا يتعرض الدليل** الناسخ **لغير الواقع** لتعلق الحكم المنسوخ **او** اريد بالبدل هو حكم اخر يتعلق بذلك الفعل **وان لم يكن** ذلك الحكم **به** اي ثابتا بدليل النسخ **فكذلك** اي لحق نفيه **كذلك** اي لانه لا موجب له **وتكون الصفة الثانية** للفعل **الاباحة الاصلية** بناء على انها ليست بحكم شرعي والا فقد عرف ما عليه غير واحد من الحنفية من انها حكم شرعي **كنسخ تقديم الصدقة** عند ارادة مناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم **لثبوت الحكم الشرعي** وبدليه الصدقة **بالعام النادب للصدقة** كتابا وسنة **بثبوت اباحة المباشرة بناء وهي الصدقة بالعام النادب للصدقة** وفي هذا تعريض بعضد الدين في تمثيله لوقوع النسخ بلا بدل بهذا **قالوا** اي مانعوا النسخ بلا بدل قال الله تعالى **ما ننسخ من اية الاية** اي من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ولا يتصور كون الماتي به خيرا من المنسوخ او مثله الا اذا كان بدلا منه على ما يشعر به تعريف المثلين وهو الشيئان اللذان يسد احدهما مسد الاخر **اجيب بالخبرية لفظا ارادة نسخ التلاوة لانه** اي كون المراد الخبرية لفظا هو **الظاهر** لان الاية في الحقيقة اسم المنظم الخاص ومدلول اللفظ قد يكون لفظا ومدلول الاية من هذا لانه كلمة او اكثر منقطع معنى مما قبله ومما بعده فيكون المعنى ان ننسخ لفظا مستعملا منقطعا مما قبله ومما بعده نات بلفظ اخر خير منه او مثله لان مثل هذا اللفظ يكون لفظا وكذا الخير وليس النزاع في ان اللفظ اذا انتسخ جاز ان يكون بدله لفظ اخر او لم يجز بل في ان الحكم اذا انتسخ جاز ان لا يكون بدله اخر اولا وهذا لا دلالة للاية عليه **واذا ادعا ان منه** اي من الاتيان بخير من المنسوخ حكما **على التنزل** اليه **تركت البدل** فيقال سلمنا ان الاتيان بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بالنسخ لا الى بدل جمعا بين الدليل الدال على جوازه وبين الاية كما ذكره ابن الحاجب **فليس** بذلك **اذ ليس** ترك البدل **حكما شرعيا وصرح ان الخلاف فيه** اي الحكم الشرعي ومن العجب ان من المصرحين به الابهري ثم قرر التنزل الى هذا ولم يتعقبه **وغير التخصيص لا يوجب وقوعه** اي التخصيص قال المصنف ـــ يعني ان جاز تخصيص الاتيان بالخير بما اذا بدل لا مطلقا لكن انما يفيد وقوع التخصيص بدليله لا جوازه **والتنزل** كما ذكره ابن الحاجب وغيره **الى انها** اي الاية **لا تفيد نفي الوقوع** للنسخ بلا بدل شرعا لان عدم الجواز عقلا **والخلاف انما هو في الجواز تسليم لهم** اي للنافين نفيهم الجواز سمعا **لان الظاهر ارادتهم** اي النافين **نفيه** اي الوقوع **سمعا لا عقلا بالاستدلال لهم** قال المصنف يعني ان قولهم لا يجوز بلا بدل ليس معناه نفي الجواز العقلي فيكون محالا عقليا واذا لم يحل عقلا كان جائزا عندهم في العقل

فاذا قيل لا يجوز والفرض جوازه عقلا لابد ان يكون معناه انه لا يقع بدليل
السمع الدال على انه لا يقع وانظر الي استدلالهم على نفي الجواز بنحو نات بخير منها
يفيد ما قلنا وتنبناه اليهم مسئلة يجوز اتفاقا النسخ التكليف بتكليف اخف كنسخ
تحريم الاكل والشرب والمباشرة بعد صلاة العشا او النوم من ليالي رمضان باباحة ذلك
وبتكليف مساو كنسخ التوجه الي بيت المقدس بالتوجه الي الكعبه وهل يجوز بتكليف
اثقل قال الجمهور نعم يجوز بالاثقل ونفاه اي جوازه بالاثقل شذوذ بعضهم عقلا وبعضهم
سمعا وبه قال ابو بكر بن داود لنا انا اعتبرت المصالح وجوبا وتفضلا في التكليف
فلعلها اي المصلحة للمكلف فيه اي في النسخ بالاثقل كما ينقله من الصحة الي السقم
ومن الشباب الي الهرم والا ان لم يعتبر فاظهر اي فالجواز اظهر لانه له تعالي ان يحكم ما يشا
ويفعل ما يريد قيل يلزم من عدم جوازه بالاثقل لكونه اثقل نفي ابتداء التكليف
فانه نقل من سعة الاباحة الي مشقة التكليف لانهم ان فعلوا التزموا المشقة
الزايده وان تركوا الواجب استضروا بالعقوبه عليه لكن لا قايل بعدم جواز ابتدا
التكليف قال القاضي ولا جواب لهم عن ذلك وتعقبه الكرماني بان للقايل ان يقول
ما خرج بالاجماع عن القاعده لا يرد نقضا ووقع النسخ بالاثقل بتعيين الصوم
اي صوم رمضان للمكلف القادر عليه غير مسافر بعد التخيير للمكلف القادر عليه
مطلقا بينه اي الصوم وبين الفديه عن كل صوم يوم باطعام مسكين نصف صاع
تمرا او شعير عند اصحابنا ومد طعام برا كان او غيره من اقوات البلد عند الشافعيه
ومد برا ومدي تمرا وشعير عند احمد فان وجوب الصوم على التعيين اشق من
التخيير وهذا ابني على ما في الصحيحين وغيرهما عن سلمة ابن الاكوع لما نزلت
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من اراد يفطر ويفتدي حتى نزلت الايه
التي بعدها فنسختها وما في صحيح البخاري عن عبد الرحمن ابن ابي ليلي حدثنا
اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا
ترك الصيام ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا
بالصيام لكن يعارضهما ما في صحيح البخاري ايضا عن عطا سمع ابن عباس يقرا وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ولبعض الرواة يطوقونه قال ابن عباس
ليست منسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان
كل يوم مسكينا قال شيخنا الحافظ والاولى الجمع وانها كانت في حق الجميع ثم خصت
بالعاجز انتهى قلت وغير خاف ان هذا ليس من الجمع بشي فان منطوق اللفظ
لا يساعد على ذلك للتباين بين مفهومي من يطيق ومن لا يطيق فلا يشمل احدهما
الاخر بل اكثر ما يمكن ان يقال هنا على ما فيه ان الايه كانت مفيده لهذه الرخصة
للمطيقين منطوقا ولغيرهم مفهوما ثم نسخت بالمنطوق دون المفهوم وهذا اقول
لهذه المسئلة وستقف على ما فيه اذ لا يلزم من شرعية هذه الرخصه للمطيقين
شرعيتها لغيرهم لا بطريق الاولي واذن الظاهر انه ليس يلزم من تخيير المطيقين للصوم

بينه

بينه وبين الفديه ولا تعين لزوم الفديه لهم ضرورة انتفاء طاقتهم له اذ من الجايز
ان لا يجب عليهم الفديه ايضا بنا على ان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين الصوم
على المطيقين انما كان لوجود قدرتهم على الصوم وحيث انتفت في العاجزين انتفى
وجوب الفديه عليهم ايضا ومشى شيخنا المص في فتح القدير على تقديم ما عن ابن عباس لانه
مما لا يقال بالراي بل من سماع لانه يخالف الظاهر القران لانه مثبت في نظم كتاب الله تفتو
تذكر يوسف اي لا تفتو وفيه يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا ورواسي تميد بكم
وقال الشاعر فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي اي لا ابرح
وقال تنفك تسمع ما حييت بهالك حتى تكون اي لا تنفك ورواية الافقه اولى ولان قوله
تعالي وان تصوموا خير لكم ليس نصا في نسخ اجازة الافتدا الذي هو ظاهر اللفظ انتهى
قلت والبحث في هذا المحل ايضا فان في الايه القراة المشهوره وحكى قراات عن ابن عباس كما
في الكشاف وغيره القراتان السابقتان ويتطوقونه يطوقونه للكل معنيان عليه
لا مع الجهد وعسر وبعبارة نجم الدين النسفي اي يقدرون على الصوم بان لا يكونوا مرضى
او مسافرين ثانيهما في المجهول يكلفونه على جهد منهم ومشقه وفي المعلوم يتكلفونه
على هذا الوجه ايضا اخذا من الكلفه بمعنى المشقه وبلوغ الجهد والطاقه فالايه
على المعنى الاول منسوخة الحكم قطعا من غير احتياج الي تقدير لا مع انه لم ينقل تقديرها
عن ابن عباس نعم ذكر النسفي في قراة حفصه رضي الله عنها وعلى الذين يطيقونه
فيحمل هذا المعنى القول بالنسخ وعلى الثاني ثابتة الحكم عند الجمهور خلافا لجماعه منهم
مالك رحمه الله وعليه القول بنفي النسخ انه لو كان محل توارد النسخ ونفيه
القراة المشهوره مع تقدير لا على قول ابن عباس لكان قول النسخ مقدما على قول نفيه
لان قول النسخ مثبت وقول نافيه ناف لان الاصل عدم النسخ فيجوز ان يكون مستند
نافيه وحمله على ذلك على تقدير لا الاحتياج ثبوت استمرار حكم الايه مع كثرة اضمارها
بخلاف النسخ فانه خلاف الاصل فلا يكون الا عن سماع وخصوصا في السابق من المذكور
لابن الاكوع وابن ابي ليلي فان الظاهر منهما ان ذلك كان بعلم من النبي صلى الله
عليه وسلم وتقرير منه لهم عليه قطعا ومن هنا يظهر ان قوله وان تصوموا خير
لكم كان نصا عندهم في افادة النسخ بقراين اختلفته ان لم يكن بنفسه على انه قد قيل
في خير ليس هنا للتفضيل بل معناه وفي الصوم بل الظهور فيه كاف والمثبت مقدم
على النافي وكون قول ابن عباس اولى لكونه افقه بعد تسليم ان يكون له حكم الرفع
فانما يتم في مقابلة ابن الاكوع لا في مقابلة ابن عمر اذ في الصحيح البخاري عنه فدية
طعام مساكين هي منسوخة ولا في مقابلة من لقيهم ابن ابي ليلي من الصحابه كما يفيد
قوله السابق على ان في احكام القران ابي بكر الرازي وعن عبد الله بن مسعود
وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعلقمة والزهري وعكرمه في قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شا صام ومن شا افطر وافتدى
واطعم كل يوم مسكينا حتى نزل فمن شهد منكم الشهر فليصمه والله تعالى اعلم وقال

المصنف هنا **والوجه** على ما تقدم للحنفية **انه** اي الوجوب الذي هو الحكم الاول
ليس بمنسوخ اي بمنسوخ **اصلا على وزن ما تقدم في فدا اسماعيل عليه السلام**
فان الوجوب هنا لم يرتفع كما لم يرتفع ثمه لكن الذي يظهر للعبد الضعيف
عفا الله تعالى له ان يقول على ضده وان ما تقدم في فدا الذبيح لان الوجوب هنا
صار بحيث لا يسقط عنه ببدل لتعلقه قطعا بحيث لا يجوز له العدول الى متعلقه
وان كان قادرا عليه ثم هو لا يعري عن تامل نعم عدم نسخ وجوب الصوم على العاجز
من شيخ وشيخة بالفدية ظاهر كما ذكرنا ثمه والله سبحانه اعلم **وحرم الزواني** ان
كن محصنات **وجلدهن** محصنات **بعد الحبس في البيوت** فقد اخرج الطبري وابن
عبيد عن ابن عباس في هذه الاية واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الى قوله
سبيلا قال كانت المراة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت الى ان نزلت الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال فان كانا محصنين رجما بالسنة
فهو سبيلهن الذي جعل الله ولا يخفى ما فيه لفقدان الروايات الصحيحة بهذا المعنى
والانعقاد الاجماع عليه والرجم اثقل من الحبس **قالوا** اي ال ذ ون قال الله تعالى
يريد الله ان يخفف عنكم والانتقال الى الاثقل ليس تخفيفا فلا يريده تعالى
اجيب بان سياقها اي الاية يدل على ارادة التخفيف **في المال** اي المعاد **وفيه**
اي المال تكون التخفيف **بالاثقل في الحال ولو سلم** العموم في الحال والمال **كان**
العموم **مخصوصا** بالوقوع كما ذكرنا الثقال كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف
الثقيلة وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع باتفاق ولا يعد
ولا يحصى **وهو** اي هذا الاستدلال من الشافعي **بناء على ما نفيناه** على وزن
ما قال في المسئلة السابقة من الظاهر ان الخلاف فيها ليس في الجواز العقلي وانما
هو فيها في الجواز الشرعي لان المخالفين لم يعللوا عقلا حيث لا يذكروا ما يفيد كذلك
بل ذكروا ما يفيد سمعا بحسب اعتقادهم فكيف اهاوح يحتاج المخالف عقلا الى ذكر
مستند له يفيد دعواه ولو ظاهرا وهو بعيد فليتنبه له **قالوا** اي ال ذ ون
ثانيا قال الله تعالى **ما ننسخ الاية** فيجب الاخف لانه الخير او المساوي لانه المثل
والاشق ليس بخير ولا مثل **اجيب بخيرية الاثقل عاقبة** اي بان الاثقل خير
باعتبار الثواب اذ لعله فيه اكثر قال تعالى لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة الاية
وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة في العمرة واخرجي الى التنعيم فاهلي ثم ايتينا
بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك او نصبك اخرجه البخاري كما يقول الطبيب
للمريض الجوع خير لك **او ما تقدم** من ان المراد بالخيرية لفظا **مسئلة يجوز نسخ القران**
بالقران اي بالقران **كاية عدة الحول باية الشهر** كما تقدم بيانه في بحث التخصيص **والمسالمة**
اي وكنسخ ايات المسالمة للكفار التي هي اكثر من مائة اية كقوله فاعف عنهم واصفح
بالقتال اي باياته كقوله وقاتلوا المشركين كافة **والخبر المتواتر بمثله** اي الخبر
المتواتر **وخبر الاحاد بمثله** كقوله صلى الله عليه وسلم **كنت نهيتكم عن زيارة القبور**

الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا
لكم الخ ولم اقف على هذا السياق ممزجا وانما فقد بعض سياق مسلم وتمامه ونهيتكم
عن النبيذ الا في سقا فاشربوا في الاوعية ولا تشربوا مسكرا ولعل هذا هو المراد بقوله
الخ والمقصود حاصل بكل منها **فبالمتواتر** اي فجواز نسخ الاحاد بالمتواتر اولى من جواز
النسخ بالاحاد لانه اقوى **واما قابلية** وهو نسخ المتواتر بالاحاد **فمنعه الجمهور**
كما في تخصيص المتواتر بالاحاد واكثر مجيزيه اي تخصيص المتواتر بالاحاد
فارقين بان التخصيص جمع لهما اي للمتواتر والاحاد **والنسخ باطل احدهما** الذي هو
المتواتر بالاحاد **واجازه** اي نسخ المتواتر بالاحاد **بعضهم** اي بعض المجيزين للتخصيص
المتواتر بالاحاد **لنا خبر الاحاد لا يقاومه** اي المتواتر لانه قطعي وخبر الاحاد ظني
فلا يبطله اي خبر الاحاد المتواتر لان الشيء لا يبطل ما هو اقوى منه **قالوا** اي
المجيزون **وقع** نسخ المتواتر بخبر الاحاد **اذ ثبت التوجه** لاهل مسجد قبا **الى البيت**
بعد القطعي المفيد لتوجههم الى بيت المقدس ما يزيد على عام خلاف في مقداره
بالاتي لاهل مسجد **قبا** كما في الصحيحين وتقدم سياقه وقول ابن ظاهر وغيره
الله عباد بن بشر وما لشيخنا الحافظ من التعقب له في فصل شرائط الراوي
ولم صلى الله عليه وسلم لانه لو انكر لنقل ولم ينقل ويشهد له ما اخرج الطبراني
عن تويلة بنت مسلم قالت صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا
مسجد ايليا فصلينا ركعتين ثم جانا من يحدثنا ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قد استقبل البيت الحرام فتحولت النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء
فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام فحدثنا رجل من بني
حارثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب **وبانه**
اي النبي صلى الله عليه وسلم **كان يبعث الاحاد للتبليغ** للاحكام **مطلقا** اي مبتداه
كانت او ناسخة لا يفرق بينها والمبعوث اليهم متعبدون بتلك الاحكام وربما كان
في الاحكام ما ينسخ متواترا لانهم لم ينقلوا الفرق بين نسخ متواتر وهذا دليل
جواز نسخ المتواتر بالاحاد **وقل لا اجد فيما اوحي الى الاية** نسخ منها ما يفيد
حله من ذي الناب **بتحريم كل ذي ناب** من السباع الثابت بخبر الواحد كما في
صحيح مسلم وغيره مرفوعا كل ذي ناب من السباع حراما اذ الاية انما تفيد تحريم
ما استثني فيها وذو الناب لم يستثن فيها فكان مباحا وحينئذ حرم فانما حرم الحديث
واذا جاز نسخ القران بخبر الواحد فبالخبر المتواتر اجدر **اجيب بجواز خبر**
الواحد بما يفيد القطع والاول كذلك لان وجود القرائن فيه ظاهر والمصير
اليه لوجوب المعارض القطعي واجب **وجعله** اي المقترن بهذا الخبر المفيد
للقطع **النداء** اي نداء مخبرهم بذلك **بحضرته** صلى الله عليه وسلم على روس الاشهاد
في مثل هذه الواقعة كما ذكر عضد الدين **غلط وتساهل** بان يراد بحضرته وجوده
في مكان قريب بحيث لا يخفى عليه ما صنع المخبر كالواقع بحضوره **و** هو اي التساهل

الثابتة لبعد لمن يراد مداولة في مجلسه والثاني وهو بعثة الاحاد لتبليغ الاحكام
انما يتم اذا ثبت ارسالهم اي الاحاد بنسخ حكم قطعي عند المرسل اليهم وليس ذلك
بثابت ومن ادعاه فعليه البيان على انه قد اجيب على تقدير التسليم له بان حصول
العلم بتلك الاحاد بقراين الحال ويجب الحمل عليه جمعا بينه وبين الدليل المانع
ولا اجد الآن محرما اي ومعنى الاية هذا لان اجد مضارع للحال فيكون اباحة
غير موقتة بوقت الاخبار بها وهو الان لا يوجد فالثابت فيكون رفعه نسخا قلت
الآن على هذا انتقال هذه الاية على القائلين من الحنفيه بان رفع الاباحة الاصلية
نسخ كما تقدم غير مرة فهم يحتاجون الى جواب غير هذا ولعله ان يقال وحيث
كانت هذه الاباحة موقتة بوقت الاخبار بها فالتحريم المذكور ليس نسخا لانه انتهاء
الشي لانتها وقته لا يكون نسخا والله تعالى اعلم مسئلة يجوز نسخ السنة بالقران
عند جمهور الفقها والمتكلمين ومحققي الشافعيه واضح قولي الشافعي المنع وفي القواطع
واما نسخ السنة بالقران فقد ذكر الشافعي في كتاب الرسالة القديمة والجديدة
ما يدل على ان نسخ السنة بالقران لا يجوز ولعله صرح بذلك ولو في موضع اخر بما
يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابنا على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر من
مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق انتهى فانه قال لا ينسخ كتاب الله
كما كان المبتدي بفرضه فهو المزيل المثبت لما شا منه جل جلاله ولا يكون ذلك
لاحد من خلقه وقال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو احدث الله لرسوله في امر سن فيه ما سن
فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما احدث الله اليه حتى يتبين ان له سنة
ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى ثم اختلف اصحابنا في ذلك فقيل المراد نفي الجواز
العقلي ونسبه السبكي الى الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهم
من كبار اهل السنة ويروى عن احمد ايضا وقيل نفي الجواز الشرعي وهو قول ابي
حامد وابي اسحق الاسفرايني وابي طالب الطيب الصعلوكي وابي منصور
وقيل لم يمنع العقل والسمع منه ولكنه لم يقع وهو قول ابن سريج قال السبكي
ونص الشافعي لا يدل على اكثر منه ثم قال السبكي مراد الشافعي انه حيث وقع نسخ
القران فمعه سنة ما صله له تنبيها توافق الكتاب والسنة واستشهد لهذا بقوله
فان قال هل تنسخ السنة بالقران قيل له لو نسخت السنة بالقران كانت للنبي صلى
الله عليه وسلم فيه سنة تبين بان سنته الاخرى حتى تقوم الحجة على الناس بان الشي
ينسخ بمثله انتهى الى غير ذلك والله سبحانه اعلم لنا لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك
ووقع ايضا والوقوع دليل الجواز فان التوجه الى بيت المقدس اي بيت المقدس
ليس في القران المتوجه اليه به اي بالقران وهو قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكذا حرمة المباشرة بل المفطرات
الثلاثة بالنوم في ليالي رمضان بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم

الاية

الاية كما تقدم فان تحريمها ليس في القران وتجويز كونه اي كل من التوجه الى بيت المقدس
وحرمة المباشرة منسوخا بغيره اي غير القران من سنة او تجويز كون الاصل
اي التوجه الى بيت المقدس وحرمة المباشرة ثابتا بها او نسخه وذلك ان الناسخ
السني على تقدير الاول والمنسوخ القراني على التقدير الثاني على الموافقة اي
الاول موافق لنص القران فيكون من نسخ السنة والثاني موافق لنص السنة فيكون
من نسخ القران بالقران لان الحكم الموافق لنص القران لا يجب ان يكون منه احتمال بلا
دليل فلا يسمع ثم لو صح لم يتعين ناسخ علم تاخره لنسخ ما تقدمه ما لم ينقل عليه
السلام هذا ناسخ لكذا او نحوه لتطرق الاحتمال المذكور اليه هو اي عدم تعيين المعلوم
تاخره ناسخا للمتقدم ما لم ينقل صلى الله عليه وسلم ذلك خلاف الاجماع قالوا اي المانعون
اولا قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم يقتضي ان شانه
البيان للاحكام والنسخ رفع لا بيان بالقران يوجب التنفير للناس على النبي صلى الله
عليه وسلم لانه يفهم ان الله لم يرض بما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لم ينسخه
وحصول التنفير مناف لمقصود البعثة وهو التاسي به والاقتدا بقوله وفعله
لاحتماله كونه غير مرضي عند الله تعالى ومناف لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
ليطاع اجيب بمنع حصول النفرة على ذلك التقدير فانه اذا امنا بانه مبلغ عن الله
تعالى لا غير لم يلزم من نسخ السنة بالقران وجود النفرة اذ الجميع من عند الله
وما ينطق عن الهوى فلا تنافي ان يقال انه تعالى لم يرض بما كان من رسول الله
صلى الله عليه وسلم واما قلبه ونسخ القران بالسنة وعلمت تاويل السبكي واجازه
الجمهور كما تقدم من انه لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك ووقوعه فاخرجاه في
بسند صحيح فهذا العموم في نفي الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين
الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف والاعتراض متنهض على الوقوع اي وقوع نسخ القران
بالسنة بهذا الحديث وامثاله بانها احاد فلو صح نسخ القران بها فنسخ بها
اي اخبار الاحاد القران وهو غير جائز اتفاقا الا ان يدعى فيها اي في هذه
الاحاديث الشهرة فيجري النسخ بها على اصطلاح الحنفية حتى نقل الكرخي عن ابي
يوسف انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين لشهرته وهو اي وكونه
شهيرا فيجوز نسخ الكتاب بها الحق لانه في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر
من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهذا منه
المثابه مع القبول من ايمة الفتوى بلا تنازع فيجوز به النسخ وقيل لا لزم عدم تواتر
هذا او نحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي صلى الله عليه وسلم
وان قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق
الزيادة على النص فالوجه في الاستدلال للوقوع ان يقال الاجماع على الحكم
المتاخر دل على الناسخ لان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا على الصحيح كما سياتي ثم لا بد

له من مستند ولا يصلح ان يكون قياسا لان النسخ بالراي لا يجوز ولم يوجد الناسخ في
القران فهو سنه دعوى اجماع عليه طايفه من العلما منهم من مشايخنا ابو منصور الماتريدي
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وابو الليث السمرقندي وبه يظهر عدم تمام دعوى
الزجاج الاجماع ان فرض الوصيه منسوخة بايات المواريث نعم ذهب اليه اكثرهم واختاره
الجصاص وفخر الاسلام وصدر الشريعه ووجهه ان الله تعالى فرض الوصيه الى عباد
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى ذلك بنفسه فقال يوصيكم الله في اولادكم الايه وقصرها ايضا
على حدود معلومه من النصف والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس
لا يزاد عليها ولا ينقص عنها لعلمه تعالى بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير
وعن هو انفع من هذه الورثه في الدنيا والاخره فصار بيان المواريث هو لا محالة
لانه بيان كذلك الحق بعينه فانتهت تلك الوصيه بحصول المقصود باقوى الطرق
كمن وكل غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه فانه ينتهي حكم الوكاله لحصول
المقصود ونعم الحديث يقرر نسخ الوصيه للوارث ويشعر بان ارتفاع الوصيه انما لسبب
شرعية الميراث حيث رتب صلى الله عليه وسلم قوله فلا وصيه لوارث على قوله ان الله
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه لان الفا في مثله تشعر بسببيه ما قبلها لما بعدها
كما في زاني ودفع في شرح التاويلات هذا بان دعوى النسخ بايه المواريث
لا تصح لوجهين احدهما ان في الايه الاولى ان الله تعالى فرض على الموصي الوصيه للوالدين
والاقربين وفي الايه الثانيه بيان انه اوصى الله تعالى لهم من غير ان ينفي وصيه
الموصي ولا ينافيها فيجب ان يجمع بينهما بقدر الامكان حتى لا ينسخ الحكم الثابت
بالكتاب من غير ضرورة لان ما لا تنصيص من الله تعالى في نسخه من نبي او ولي فالحكم
بنسخه لضرورة التناقض بين الحكمين وها هنا وان لم يمكن الجمع بين الوصيتين
في جميع المال امكن الجمع بينهما بان يصرف الاولى الى ثلث المال والثانيه الى الباقي
كما في الاجانب فان الوصية بقيت مشروعه في حقهم بعد شروع المواريث في حق الاقارب
بالطريق الذي قلنا والوجه الثاني ان الله تعالى قال من بعد وصيه يوصي
بها او دين جعل الورث بعد الوصيه مطلقا من غير فصل بين الاجانب والاقارب
فدل انه يمكن تخريج الاثنين على التوافق فلا يجب التخريج على التناسخ انتهى
قلت بعيد فقد كان يجوز على الوجه الاول ان يكون فرض الوصية للوالدين
والاقربين باقيا لكنه من الثلث وغايته ان يجمع للوالدين وبعض الاقربين الوصية
والميراث وليس ذلك بممتنع لانه كما قال الفقيه ابو الليث الى ان يجتمع الوصيه والميراث
لولا هذا الخبر وعلى الوجه الثاني جواز الوصية للوالدين والاقارب والاجانب
غير ان السنه نسخت جوازها للوارث منهم نعم يبقى على هذا ما في صحيح البخاري
عن ابن عباس ان الذي نسخ ايه الوصيه ايه المواريث واجاب عنه شيخنا الحافظ بان
ايه المواريث ليست صريحه في النسخ وانما بينه الحديث المذكور انتهى قلت ولا يخفى

انه لا يلزم

انه لا يلزم من عدم كونها صريحه في النسخ ان لا يجوز ان ينسب اليها على ان خلاف الاصل
فلا يكون الا عن سماع كما تقدم قالوا اي المانعون قال الله تعالى ما ننسخ من ايه
والسنه ليس خيرا منها اي من القران ولا مثلا للقران ونأتي يفيد انه اي الاتي
بما هو خير من المنسوخ او مثله هو تعالى وما ياتي به تعالى هو القران اجيب بما تقدم
وهو ان المراد بالخيريه والمثليه من جهة اللفظ وعدم تفاضله اي اللفظ بالخيريه
اي البلاغه ممنوع اذ في القران الفصيح والافصح والبليغ والابلغ ولو سلم ان المراد
بالخيريه والمثليه كونها من حيث الحكم فالمراد خير من حكمها للمكلفين او مساو لحكمها
الذي كان ثابتا للمكلفين والمثليه كونها من حيث الحكم والحكم الثابت بالسنه جاز
كونه اصلح للمكلف مما ثبت بالقران او مساويا له فيه وهو اي الحكم الثابت بالسنه
من عنده تعالى والسنه مبلغه ووحي غير متلو باطن لا من عند نفسه صلى الله
عليه وسلم لانه كما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقا نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يصح التمسك بهذه الايه على
المنع ايضا بل الحق جواز نسخ الكتاب بالسنه وعكسه اعلا منزلة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته من حيث ان الله فوض بيان الحكم الذي هو
وحي في الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجه ما تثبت به انتهاء
مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ومن حيث انه جعل
سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان
مدة الحكم الذي اثبته بكلامه هذا وظاهر ان ما عن القاضي ابي زيد الدبوسي من انه
لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنه الا من طريق الزياده على النص ليس ببعيد
وكذا ما ذهب اليه السبكي من ان مراد الشافعي بقوله لا ينسخ كتاب الله الا ايات
الله بخلاف ما ذهب اليه من اراده بقوله لا ينسخ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
اهل مكه على رد نسائهم بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات
الايه كما ثبت في صحيح البخاري وغيره فليتامل والله سبحانه اعلم مسيلة نسخ جميع
القران ممنوع بالاجماع كما قال الامام الرازي وغيره لانه معجزة نبينا صلى الله عليه
وسلم المستمره على التابيد ونسخ بعضه جائز وهو على ثلاثه اقسام كما اشار اليه
بقوله ينسخ القران تلاوة وحكما او احدهما اي تلاوة لا حكما وحكما لا تلاوة ومنع
بعض المعتزله غير الاول اي نسخ احدهما كما في كشف البزدوي وغيره اما
الاول فجائز عند كل من قال بجواز النسخ لنا جواز تلاوة وحكم ولهذا يثاب عليها
ويحرم على الجنب بالاجماع الى غير ذلك كما سياتي ومفاده من الوجوب والتحريم
وغيرهما حكم اخر لا يلزم من نسخ حكم نسخ اخر لا تلازم بينهما يوجب ذلك وهذان
الحكمان كذلك فيجوز نسخ احدهما دون الاخر كسائر الاحكام التي ليس بينها هذا
التلازم ووقع نسخ احدهما دون الاخر روي عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخه
اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله كذا ذكره ابن الحاجب والذي وقفت

عليه من عمر رضي الله عنه ما اخرج الشيخان عنه انه قال اياكم ان تهلكوا عن
اية الرجم ان يقول قايل لا نجد حدين في كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله
عليه وسلم فوالذي نفسي بيده لولا ان يقول زاد عمر في كتاب الله ابن احمد في زيادات
المسند وصححه الحاكم وابن حبان عن ابي بن كعب قال كم تعدون سورة الاحزاب
قال قلت ثنتين او ثلاثا وسبعين اية قال كانت توازي سورة البقرة او اكثر وكنا
نقرا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وحكمه اي هذا
المنسوخ التلاوة ثابتة لان المراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة وهما اذا زنيا
رجما اجماعا والمه استبعد هذا من طلاوة القران بضم الطا المهملة وفتحها اي
حسنه واورد ايضا انه يلزم من نسخه ان يثبت قران بالاحاد واذا لم يثبت قرانيته
لم يثبت نسخ قران واجيب بان التواتر انما هو شرط في القران المثبت بين الدفتين
اما المنسوخ فلا سلمنا لكن الشي يثبت ضمنا بما لا يثبت به اصله كالنسب بشهادة القابلة
على الولادة وقبول خبر الواحد في ان احد المتواترين بعد الاخر على انه يجوز ان يقع
التواتر في العدد الاول ثم ينقطع فيصير احادا فما روي لنا بالاحاد انما هو حكاية عما
كان موجودا اثباته وقد يجاب ايضا بانه وان لم يثبت قرانا بالنسبة الينا لعدم
التواتر ثبت قرانا بالنسبة الى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم كعمر وابي اذ لا يظن
بهم انهم اخترعوا من قبيل انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته بصرف
الله القلوب عن حفظه الا قلوب هولا وسماعهم كاف لكونه قرانا اذ لا يشترط التواتر
في حقهم غاية ما فيه انه يلزم كونه قرانا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح
فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروط فيما بقي بين الخلق من القران لا فيما
نسخ ومنه اي المنسوخ التلاوة فقط عند اصحابنا القراة المشهورة لابن مسعود فصيام
ثلاثة ايام متتابعات لانه لا وجه لها الا ان يقال ان هذا كان يتلى في القران كما حفظ
ابن مسعود ثم نسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف القلوب
عن حفظه الا قلب ابن مسعود فيكون الحكم باقيا بنقله فان خبر الواحد موجب
للعمل به وقراته لا تكون دون روايته فكان بقا هذا العمل بهذا الطريق وابن
عباس فافطر فعدة من ايام اخر فانها قراة مشهورة عنه ايضا للاجماع على انه
انما يجب القضا على المفطر ووجههما ما تقدم انفا وما في الصحيحين انه كان في
القران لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى ان يكون لهما ثالثا ولا يملا فاه الا
التراب ويتوب الله على من تاب قال ابن عبد البر في التمهيد قيل انه كان من سورة
ص وما في حديث السبعين الذين قتلهم رعل وذكوان وعصية ومكث رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقنت عليهم شهرا عن انس انهم قرأوا فيهم قرانا بلغوا عنا قومنا
بانا قد لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا ثم رفع بعد ذلك وقلبه اي نسخ الحكم لا التلاوة
اية الاعتداد حولا متلوة وارتفع مفادها باربعة اشهر وعشر المفاد بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا

كما تقدم

كما تقدم بيانه في بعض وهما اي نسخ التلاوة والحكم معا قول عائشة كان فيما
انزل عشر رضعات معلومات يحرمن رواه مسلم قالوا اي مانعوا نسخ احدهما
نسخ الاخر اولا التلاوة مع مفادها من الحكم في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية
والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك احدهما عن الاخر في كل من هذين لا ينفك عن التلاوة
والتلاوة عن الحكم ولما اجاب غير واحد من قبل الجمهور بان العالمية من الاحوال
يعني الصفات النفسية التي ليست بموجودة ولا معدومة قايمة بموجود وتمام
هذا فرع ثبوت الحال والحق عندنا نفي الحال وان قال بثبوته بعض منا كامام
الحرمين وراي المصنف ان هذا لا يفيد لان قول المعتزلة ذلك من باب ذكر المثال
وانما مرادهم ان التلاوة وهي اللفظ ملزوم لافادة معناه فلا يثبت دونه لاستحالة
ثبوت الملزوم بلا لازمه غير انهم ضربوا ذلك مثلا فبطلانه لا يوجب بطلان الاصل
المذكور اشار الى هذا وعدل عن الجواب فقال والمقصود انه اي المتلو
ملزوم لمعناه فلا يضر اي هذا الاستدلال منع ثبوت الحال والجواب ان
قلت المتلو ملزوم الثبوت اي ثبوت معناه ابتدا سلمناه ولا يفيد لان الكلام
ليس فيه او ملزوم الثبوت بقا معناه اذ لا يلزم من الثبوت ابتدا الثبوت بقا والكلام
فيه اي في ثبوته بقا منعناه قالوا اي المانعون ثانيا بقاء التلاوة دون الحكم يوهم
بقاوه اي الحكم لكونه التلاوة دليله وبقاء الدليل يوهم بقاء المدلول فيوقع
بقاوهما دون المكلف في الجهل لظنه بقاء الحكم وهو ليس بباق في الحال ولا نفع
في الجهل فيه فلا يقع من الله تعالى وايضا فايدة انزاله اي القران افادته
اي الحكم الشرعي الذي دلت التلاوة عليه اجيب مبناه اي كل من هذين على التحسين
والتقبيح العقليين وقد نفاهما الاشاعرة ولو سلم القول بهما فلا يلزم الايقاع
في الجهل على تقدير نسخ الحكم لا التلاوة لو لم ينصب دليل عليه اي على عدم بقاء
الحكم لكنه نصب عليه فالمجتهد يعلمه بالدليل والمقلد بالرجوع اليه فينتفي التجهيل
ويمنع حصر فايدته افادة الحكم بل انزاله لفوايد لما ذكرتم ايضا للاعجاز وللثواب
التلاوة ايضا وقد حصلتا اي هاتان الفايدتان لان الاعجاز لا ينتفي بنسخ
تعلق حكم اللفظ لان اللفظ لا ينعدم به ولا الاعجاز تابع للوجود لا لمجرد قرانيته
والثواب يحصل بتلاوته كما قبل النسخ كالفايدة التي عينتموها اي كما حصلت
افادة الحكم الشرعي ويستتبع بقاه لفظا ايضا حرمة ذكره على الجنب وجواز الصلاة
وحرمة مسه للمحدث كالمتشابه على انه لا يلزم من ترتب فايدة التي على بقاوها والا
لنفي النسخ بعد الفعل الواجب تكرره لعدم بقا فايدته التي هي وجوب تكرره
دايما وهو باطل مسئلة لا ينسخ الاجماع القطعي اي لا يرفع الحكم الثابت به ولا ينسخ
به عند اما الاول اي انه لا ينسخ فلانه لو كان اي وجد رفع حكمه فبنص قاطع
او اجماع قاطع والاول اي رفع حكمه بنص قاطع يستلزم خطأ قاطع الاجماع لانه
اي الاجماع خلاف القاطع الذي هو النص وخلافه خطأ لتقدمه عليه قطعا

وعدم انعقاد الاجماع على خلاف النص القاطع **والثاني** اي رفع حكمه بالاجماع
يستلزم **بطلان احدهما** اي الاجماعين الناسخ والمنسوخ لان الاجماع لا ينعقد على
خلاف اجماع اخر واحد الاجماعين باطل ضرورة ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع
كان الاجماع الاخر وهو ما فرض نسخه غير قاطع وباطل وعلى الخطا قال المصنف
وليس هذا الدليل على منع نسخ الاجماع بكل من هذين **بشيء** مانع من نسخه بكل منهما
لان النسخ لا يوجب خطا الاول والا لو كان النسخ يوجب خطا المنسوخ **امتنع النسخ**
مطلقا وليس كذلك واذا لم يلزم من القاطع المتاخر خطا القاطع المتقدم لزم
صحة الاجماع الاول الى ظهور النص القاطع او الاجماع القاطع فيرتفع به كقطعي
الكتاب بعد مثله **بل انما** لا ينسخ الاجماع بنص متاخر **لانه لا يتصور لان حجيته** اي
الاجماع لا ينسخ بغير تظهر **بفقد بعد نبيه عليه السلام فلا يتصور تاخر النص**
عنه اي الاجماع **ونظيره** اي الخلاف في ان الاجماع لا ينسخ بغير تظهر **فيما اذا اجمع**
على قولين جاز بعده اي بعد الاجماع على القولين الاجماع **على احدهما** بعينه
فاذا وقع الاجماع على احدهما عينا **ارتفع جواز الاخذ بالاخر** لتعين الاخذ بالمجمع
عليه المعين وبطلان الاخذ بمخالفه **فالمجيز** الجواز لنسخ الاجماع يقول ارتفاع
جواز الاخذ بالاخر **نسخ** لجواز الاخذ به **والجمهور** يقولون لا ينسخ بجواز الاخذ بكل منهما
اجتهادا او تقليدا **المنع** جواز **الاجماع على احدهما** عينا بعد خلافهم المستقر
لانه اي جواز الاجماع على احدهما عينا **مختلف** فيه كما سياتي في الاجماع **ولو سلم**
جواز الاجماع على احدهما بعد ذلك **فلا مانع** من ذلك **واما الثاني** اي ان الاجماع لا ينسخ
به غيره **فالاكثر على منعه** اي على كونه لا ينسخ به غيره **خلافا لابن ابان وبعض**
المعتزلة لنا ان كان الاجماع **عن نص** من كتاب او سنة **فهو** اي النص **الناسخ**
يعني لما يحيث ينسخ قال المصنف وانما قال هذا لان المستدل فيما زعم ان الاجماع
لا ينسخ بغير في المسئلة التي قبلها فلا بد من كون النص المذكور اذا اعتبر ناسخا ان
ينسخ ما يحيث بجواز نسخه **والا** لم يكن الاجماع عن نص **فالاول** اي المنسوخ **ان كان**
قطعيا لزم خطا الثاني الذي هو الاجماع الناسخ **لانه** اي الاجماع ح **على خلاف**
النص القاطع والاجماع على خلاف القاطع خطا **والا** فان كان الاول ظنيا **فلا اجماع**
خلافه اي الاول الظني **لانه** اي الاول **ليس دليلا** لان شرط العمل به رجحانه وقد
انتفى بمعارضة قاطع له وهو الاجماع **فلا حكم** ثابت له **فلا رفع** لان الرفع رفع
الثبوت **وعليه** اي ويرد على هذا **منع خطا الثاني لانه** اي الثاني **قطعي متاخر**
عن نص قطعي متقدم كما هو التقدير الاول والنسخ لا يوجب خطا المنسوخ والا
امتنع النسخ مطلقا **فان** كان الاول **عن ظني** كما هو التقدير الثاني **فيرفعه** الثاني
لان القاطع يرفع ما دونه **كالكتاب للكتاب** اي كنسخ قطعي الدلالة منه
لقطعي الدلالة بظني الدلالة **واذن فللخصم منع الاخير** وهو ان الاجماع الظني
الظني ليس دليلا **بل ينسخ** الاجماع الثاني القطعي الاول **الظني لانه** اي الثاني

يظهر بطلانه اي الاول **فالوجه** في بيان دليل منع نسخ الاجماع **ما للحنفية**
في ذلك وهو انه **لا مدخل للاراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى** بل
انما يعلم ذلك بالوحي والوحي بعد النبي صلى الله عليه وسلم **قالوا** اي المانعون
وقع نسخ القران بالاجماع **بقول عثمان** لما قال له ابن عباس كيف يحجب الام بالاخوين
وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة **حجبها قومك**
قال ابن الملقن رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وقد مر بلفظ اخر في البحث من
مباحث العام فانه صريح في ابطال حكم القران بالاجماع وهو النسخ **وبسقوط سهم المؤلفة**
قلوبهم من الزكاة عند الحنفية ومن وافقهم باجماع الصحابة في زمن ابي بكر رضي الله
عنه الدال عليه ما روى الطبري من طريق حبان بن ابي جبلة ان عمر رضي الله عنه
لما اتاه عيينة بن حصن قال وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
يعني اليوم ليس مؤلفة الى غير ذلك من انكار احد الصحابة ذلك **قلنا الاول**
اي كون قول عثمان حجبها قومك ناسخا للقران **يتوقف على افادة الاية** اي فان
كان له اخوة فلامه السدس **عدم حجب ما ليس اخوة قطعا** له من الثلث
الى السدس لانها اذا لم تفد عدم حجب ما ليس اخوة لم يلزم ان يكون معنى قول عثمان
حجبها قومك حجبها الاجماع لجواز ان يكون حجبهم اياها لدليل اخر على حجبها
وعلى ان الاخوين ليسا اخوة قطعا لانها لو جاز ان يقال لهما اخوة لكان معنى
قول عثمان حجبها قومك اللغة تحجب لفظ الاخوة للاخوين كما تحجب للثلاثة
لكن الاول اي افادة الاية عدم حجب ما ليس اخوة ثابت **بالمفهوم المخالف**
المختلف في صحة كونه حجة وهو وان لم يكن له اخوة **والثاني** اي ان الاخوين ليسا
اخوة قطعا **فرع ان صيغة الجمع لا يطلق على الاثنين لا** حقيقة **ولا مجازا قطعا**
وليس كذلك فان الاطلاق عليهما مجازا لا ينكر **ولو سلم ان** عثمان اراد حجبها الاجماع
وجب تقدير نص حدث قطعا يكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع
الذي هو المفهوم المعروض قطعيته وهو باطل **وسقوط المؤلفة من قبيل**
انتهاء الحكم لانتهاء علته المقيدة الغائية وهي الاعزاز للاسلام لان الدافع لهم هو
العلة للاعزاز بفعل الدافع ليحصل الاعزاز فانما انتهى ترتب الحكم الذي
هو الاعزاز على الدفع الذي هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الان للمؤلفة
تقرير لما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم لا نسخ لان الواجب كان الاعزاز وكان
بالدفع والان هو في عدم الدفع لكن لا يخفى ان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع
اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغايته الامر انه حكم شرعي هو علة الحكم
اخر شرعي فينسخ الاول لزوال علته ذكر المصنف رحمه الله **وليس** انتهاء الحكم
لانتهاء علته **نسخا ولو ادعوا** اي القائلون الاجماع ينسخ به **مثله** اي **يكون** الاجماع
مبنيا رفع الحكم وانتهاء مدته **نسخا فلفظي** اي فالخلاف في ان الاجماع يكون
ناسخا اولا لفظي **مبني على الاصطلاح في استقلال دليله** اي النسخ فيمتنع

استراطه فيه وهو الجمهور لم يجعل الاجماع ناسخا فان الاجماع ليس مستقلا بذاته الحكم بل باعتبار انه لا بد له من دليل يستند اليه فالاجماع كاشف عن ذلك الدليل وان لم ينقل الينا لفظه ومن لم يشرطه فيه جعله ناسخا كما هو ظاهر عن المخالفين ان الوجه ان يكون الكل متفقين على ان الاجماع دليل وجوب الناسخ اي يعلم به النسخ بدليله وان لم يعلم عين دليله لا ان الاجماع نفسه ناسخ وعبارة عيسى ابن ابان على ما ذكر الجصاص انه قال اذا روي خبران متضادان على احدهما فهو الناسخ للآخر انتهى صريحة في هذا كما ترى نعم كلام شمس الائمة السرخسي في حكاية قول المخالف تنبو عن هذا فانه قال واما النسخ بالاجماع فقد جوز بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور واذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور فجوازه بالاجماع اولى واكثرهم على انه لا يجوز ذلك لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى وان النسخ حال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز وصرح فخر الاسلام بمنسوخيته اي الاجماع ايضا وهذا يفيد انه يصرح بنسخ الاجماع والنسخ به قال والنسخ في ذلك كله اي في الاجماع مثله اي الاجماع مثله جائز حتى اذا ثبت حكم باجماع في عصر يجوز ان يجمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول وكذلك في عصرين على ما فيه من تعقيد وتعقيب تذكرهما قريبا ووجه قول فخر الاسلام في كشفه بانه لا يمتنع ظهور انتهاء مدة الحكم الاول بالهام الله تعالى للمجتهدين وان لم يكن للرأي دخل في معرفة انتهاء مدة الحكم وزمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بوفاته عليه السلام لامتناع الوحي بعده صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع بنسخه به اي بموته صلى الله عليه وسلم لبقائه بانعقاده اي الاجماع وحدوثه فجاز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول اذ يتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له فيظهر بالاجماع المتاخر انتهاء مدة حكم الاجماع السابق الا ان شرطه اي نسخ الاجماع للمماثلة بينهما في القوة ولا ينسخ اجماع الصحابة اجماع من بعدهم بعدهم بخلاف ما بعده اي بعد اجماعهم لانتفاء المماثلة قال المصنف رحمه الله وانت خبير بان هذا التوجيه لا ينافي الا على القول بجواز الاجماع لا عن مستند وليس هذا القول والقول السديد ثم ناقض فخر الاسلام قوله في النسخ واما الاجماع فذكر بعض المتأخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام والاجماع ليس حجة في حياته لانه لا اجماع بدون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان فالموجب العلم هو البيان

المسموع

المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به بعده لم يبق النسخ بعده ويجوز ان يريد فخر الاسلام بالصحيح المذكور كما هو مسطور في الكشف وغيره انه لا ينسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع به فيجوز والفرق ان الاجماع لا ينعقد بخلافه الكتاب والسنة فلا يتصور ان ينسخهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول وهو اي هذا المراد اذا كان لمجرد دفع المناقضة لا يقوى اختياره للضعف وهو ان النسخ يكون بالاجماع ثم هو اي هذا المراد اذا كان لمجرد دفع المناقضة لا يقوى اختياره للقطع بمنافاته لقوله النسخ لا يكون الا في حياته الخ ظاهر المنافاة وما قيل كما هو محصل بحث التلويح جاز في وقوع الاجماع الثاني عن نص راجح على مستند له الاجماع الاول ولا يعلم تاخره اي النص الراجح عنه اي عن مستند الاول كيلا ينسب النسخ الى النص فيتم الاجماع الثاني متاخرا عن الاول فيكون ناسخا للاول لم يزد على اشتراط تاخر الناسخ عن المنسوخ ثم لا يفيده توجه نسخ الاجماع المتاخر بسبب كون مستنده اقوى لانه اذا فرض تحقق الاجماع عن نص امتنع مخالفته اي ذلك الاجماع ولو ظهر نص ارجح منه اي من نص الاجماع المذكور لصيرورته ذلك الحكم المجمع عليه قطعيا بالاجماع فلا يجوز مخالفته ولا يتصور الاجماع بخلافه مسئلة اذا رجح قياس متاخر ثبت عليه حكم اصله عن نص نقيض حكمه اي حكم الاصل في الفرع فللمتاخر بيان وجه كونه متاخرا وعن نص متعلق بتاخر بيان للمتاخر عنه على نقيض متعلق بنص اي نص على نقيض حكم ذلك الاصل في الفرع سابق ذلك النص على حكم اصل ذلك القياس بحيث يقدم على القياس اذا عارضه ما ليس بقياس او ساواه كما سنذكره فان الناسخ عندنا لا يلزم رجحانه بل المساوي لغيره المعارض له اذا تاخر عنه وجوب اذا وجب نسخه اي القياس اياه اي تقديمه على خبر الواحد النص السابق لمن يجيز تقديمه اي القياس على خبر الواحد شرطه اي النسخ دون غيره اي غير من يجيز تقديمه على خبر الواحد وكذا المعارض المساوي مثاله نص ان ذرع على عدم ربوية الذرة على التمر فقد اقتضى القياس المتاخر شرعية حكم اصله في الذرة التمر الربوية والنص عدمها فيها مع علم تاخر احد المتعارضين وهو النسخ ان كملت شروطه ذكر المصنف وما قيل في اي النسخ في القياسين الظنيين كما في اصول ابن الحاجب لانه بين القياس الثاني المظنون زوال شرط العمل به اي القياس الاول المظنون وهو اي شرط عمله رجحانه اي الاول المظنون بان لا يظهر له معارض راجح او مساو فبمجرد المعارض المساوي يبطل ظنيته فكيف بالقياس راجح لنا فرضناه ناسخا فيبطل وجوب العمل بالظن المتقدم لانتفاء شرطه ولا يكون القياس ناسخا له ليس بشيء لعدم فرض تاخر النسخ في المعارضة المحضة بين القياسين وليس الكلام فيها واما نسخه اي القياس قياسا آخر بنسخ حكم اصله اي الآخر مع وجود علة الرفع للحكم الثابت في الفرع اي بنسخ حكم الاصل بنص متاخر

على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس
ناسخ واخر منسوخ مثاله ان تثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على البر منصوص
العلة ثم ينسخ حرمة الربا في البر تنصيصا على العلة المشتركة بينه وبين الذرة فيقاس
عليه ويرفع حرمة الربا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس على ما قيل وقايله التفتازاني
وفيه نظر عندنا اي الحنفية اذ لا نجيز القياس لعدم حكم كما سيعلم في المرصد الثاني
في شروط العلة ولا يبطل الناسخ وما فرضه المقابل من وجود علة الرفع في الفرع
لا يكون غير بيان وجه انتهاء المصلحة التي شرع لها الحكم وهو اي انتهاء المصلحة
معلوم في كل نسخ فلو اعتبر ذلك اي انتهاؤها وجعلناه ناسخا كان الناسخ معدلا دايما وهو
خلاف الاجماع ومن ثمه قال الابهري واما المثال المذكور في الشرح وهو اذا نسخ
حكم الاصل فيقاس عليه فمختلف فيه على ما سيجي من انه اذا نسخ حكم الاصل هل يبقى
معه حكم الفرع اولا وعلى تقدير عدم بقائه فانتفاؤه لرفع حكم الاصل اولا ان نسخ
حكم الاصل نسخ له بان يقاس عدمه على عدم حكم الاصل بضاد الحكم فيستلزم
شرع ذلك رفع حكم الاول وح فقد يقال بمجرد رفع حكم الاصل اهدار الجامع
بين الاصل والفرع فيرتفع حكم الفرع بالضرورة ولا اثر للقياس فيه واغني
هذا عن مسيلتها اي هذه الجزئية التي جواز نسخ القياس بالقياس وتمامه اي هذا
البحث في المسئلة التي تليها اي هذه المسيلة وذكر الابهري ان مثال نسخ القياس
بالقياس اتفاقا ان ينص الشارع على خلاف حكم الفرع في محل يكون القياس الفرع
عليه اقوى ولا حاجة الى تقسيم القياس الى قطعي وظني كما ذكر ابن الحاجب
وغيره وهو ظاهر مما تقدم وسيعلم في ذيل الكلام في اركان القياس ان لا قطع
عن قياس ولو قطع بعلته اي الحكم في الاصل ووجودها في الفرع لجواز شرطيه
الاصل او مانعيه الفرع منه ولو تجوزيه اي بالقطعي عن كونه اي القياس جليا
تقرر من غير المسيلة التي نحن بصددها ان عني به اي بالجلي مفهوم الموافقه
والا اذا لم يعن به ذلك فما فرضناه من موضوع المسيلة عام له ولغيره وح لا يحتاج
اليه اي الى ذكر الجلي وتخصيصه بذلك قالوا اي مجيز النسخ تخصيص الزمان
اخراج بعضه اي الزمان من ان يكون الحكم مشروعا فيه فكتخصيص المراد اي فهو
كاخراج بعض ما يتناوله العام من ان يكون مراد الحكم المتعلق بالعام والقياس يجوز
ان يخصص به المراد فيجوز ان ينسخ به والملخص انه يجوز النسخ بالقياس قياسا
على التخصيص به بجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما في الاعيان والاخر في الازمان
لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب منع الملازمة اذ الملازمة لا مجال للراي في الانتهاء
للحكم في علم الله تعالى كما تقدم في التي قبلها ولو الحكم منوطا بمصلحة علم ارتفاعها
فكسهم المولفه اي فهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كسقوط سهم المولفة
قلوبهم من الزكوة وليس نسخا مسيلة نسخ احد الامرين من فحوى منطوق اي هذا
ينسخ الفحوى دون المنطوق وبالعكس وهو اي فحواه الدال له لحرمته ومفهوم

الموافقه

لتحريم فيه اقوال احدها نعم وعليه البيضاوي ثانيها لا ونسب الى الاكثرين ثالثها
المختار للآمدي واتباعه جواز نسخ المنطوق بدون الفحوى لا جواز قلبه
اي يمتنع نسخ الفحوى بدون المنطوق لانه اي المنطوق كتحريم
التافيف ملزوم للفحواه كالتحريم الضرب فلا ينفرد الملزوم عن لازمه اي فلا
يوجد تحريم التافيف مع عدم تحريم الضرب لان وجود الملزوم مع عدم اللازم محال
بخلاف نسخ التافيف فقط اي انتفا الملزوم مع بقاء اللازم وهو تحريم
الضرب فانه لا يمتنع المجوزون نسخ كل منهما بدون الاخر مدلولان متغايران احدهما
صريح والاخر غير صريح فجاز رفع كل دون الاخر ضرورة اجيب بجواز ما لم يكن
احدهما ملزوما للاخر فاذا كان احدهما ملزوما للاخر فيما ذكرنا اي فانما يجوز
نسخ المنطوق بدون الفحوى لا القلب قال المانعون لنسخ كل منهما بدون الاخر
يمتنع نسخ الفحوى دون الاصل الذي هو المنطوق لما قلتم من لزوم وجود الملزوم
مع عدم اللازم وقلبه اي يمتنع نسخ الاصل دون الفحوى لانه اي الفحوى
تابع للاصل فلا يثبت الفحوى تابعيه الفحوى للاصل انما هي في الدلالة اي دلالة
اللفظ على الاصل ولا ترتفع الدلالة اجماعا لا لان الفحوى تابع للاصل في
الحكم اي حكم الاصل فان فهمنا تحريم الضرب من فهمنا التحريم التافيف لان الضرب
انما كان حراما لان التافيف حراما لانه لولا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما
وهو اي الحكم الذي هو حرمة التافيف المرتفع فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس
بمتبوع واعلم ان تحقيقه الحاق الفحوى انما يثبت بعلة للاصل متبادرة الى الفهم
بمجرد فهم العلة حتى سمي قياسا جليا فالتفصيل المذكور حق على اشتراط الاولويه
اي اولويه المسكوت بالحكم في الفحوى كما هو قول بعضهم لان نسخ الاصل يكون
برفع اعتبار قدرته اي ما يدل عليه منطوقه من المقدار الذي هو على الحكم
فيه وحاليا المفهوم المذكور بعدم رفعها اي العلة التي تضمنها الاصل فيبقى
حكم المفهوم لبقا علته بخلاف القلب اي نسخ الفحوى دون الاصل فانه لا يجوز
اذ لا يتصور اهدار الاشد في التحريم كالضرب واعتبار ما دونه اي ما دون الاشد
في التحريم وهو التافيف فيه اي في التحريم حتى يجوز ان ينسخ حرمة الضرب ولا ينسخ
حرمة التافيف بل الامر بالقلب فان الحكمه الباعثه على تحريم التافيف غاية
في ايجاب التعظيم والمنع من الايذاء حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وساير
انواع الايذاء بخلاف حكمة تحريم الضرب فانها ليست في تلك الغاية التعظيم
ولا يلزم من ارتفاع التعظيم الاول ارتفاع التعظيم الثاني لان من لا يجوز ان يعظم
غاية التعظيم قد يجب ان يعظم تعظيما ما وحاصله ان الغاية والعناية في تحريم
التافيف فوقها في تحريم الضرب واخص منها وانتفا الاعلى والاخص لا يوجب
انتفاء الادنى والاعم وكجواز قتله ولا نهنه انما جاز مع القتل اشد من اهانة
لعرف مدار الاهانة فوق القتل اذي ونحن قائلون بانه لا يلزم من اهدار الادنى

والاعم العدد الاعلي وتقدم في القسم الاول من الفصل الثاني في الدلالة
ان الحنفيه وكثيرا منا ان فيه لا يشترط في مفهوم الموافقه سوي المتبادر اي
تبادر حكم المذكور للمسكوت بمجرد فهم اللغه سوا اتحد كمية المناط للحكم فيهما
اي في المنطوق والمفهوم بان تساويا في مقداره او تفاوت المناط فيهما كمية
بان كان في المسكوت اشد فيلزمهم اي الحنفيه التفصيل المذكور في الاولي والمنع
فيها اي المنطوق والمفهوم في المساواه فلو نسخ ايجاب الكفارة للجماع اي جماع
الصحيح المقيم الصايم في نهار رمضان في احد السبيلين لا نتفي ايجابها للاكل اي
لاكله عمدا فيه ومبناه اي عدم التفصيل في المساواه علي المختار من ان نسخ الاصل
لا يبقي معه حكم الفرع كما خلافه منسوب الي الحنفيه وكونه اي عدم بقا حكم الفرع
يسمي نسخا او لا نزاع لفظي او سهو المخالفه اذ لا نسخ حقيقة وانما هو من زوال
الحكم لزوال علته لنا سخه اي حكم الاصل برفع اعتبار كل علة له اي حكم
الاصل وبها اي وبعلم الاصل ثم حكم الفرع فينتفي بانتفايها والا لزم ثبوت
الحكم بلا دليل فقول المبقي لحكم الفرع تابع لدلالة لا للحكم اي لحكم الاصل
ولا لمرته اي كونه تابعا للدلالة الاصل انتفاوها اي حكمه لا انتفايه اي حكم الاصل
وقولهم اي المبقين ايضا هذا اي الحكم بان حكم الفرع لا يبقي مع نسخ حكم الاصل
حكم برفع حكم الفرع قياسا علي رفع حكم الاصل وهو اي وهذا الحكم قياس بلا
جامع بينهما موجب للدفع بعد عظيم كما هو ظاهر مما تقدم واما نسخ الفحوي مع
الاصل فيجوز اتفاقا ولم تتعرض المصنف لجواز كون الفحوي ناسخا وقد ادعي
الامام الرازي والامدي الاتفاق عليه ونقل ابو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني
الخلاف فيه بناء علي ان الفحوي قياس والقياس لا يكون ناسخا وقد عرفت ما فيه
ولم تتعرض ايضا لمفهوم المخالفة ويجوز نسخه مع الاصل وبدونه واما نسخ الاصل
بدونه فذكر الصفي الهندي ان الظاهر الاحتمال انه معه لا من حيث ذاته وهل يجوز انه
لا يجوز لانها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز تبعيتها
له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته وهل يجوز النسخ بمفهوم المخالفه
فابن السمعاني لضعفها عن مقاومة النص وابو اسحاق الشيرازي الصحيح الجواز
لا في معني النطق والله سبحانه اعلم مسألة مذهب الحنفيه والحنابلة ومشي عليه
ابن الحاجب وغيره لا يثبت حكم الناسخ في حق الامة بعد تبليغه اي جبريل النبي
عليه السلام قبل تبليغه هو اي النبي صلى الله عليه وسلم الامة وقيل يثبت قال السبكي
والخلاف اذا بلغ جبريل والقاه الي النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الارض
ولم يتمكن احد من المكلفين من العلم به ووراه صورا احدها ان لا ينزل الي الارض
ولا يبلغ جنس البشر كما اذا اوحي الله الي جبريل ولم ينزل الثانيه ان ينزل ولكن
لم يبلغه الي النبي صلى الله عليه وسلم ولا خلاف في هاتين انه لا يتعلق به الثالثة
ان يبلغ جنس المكلفين من البشر ولكن في غير دار التكليف كالسما ثم ترتفع كفرض خمسين

صلاة

صلاة ليلة المعراج فانه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم في غير دار التكليف كالسما
ثم ترتفع ثم رفع فهل يكون نسخا فيه نظر يحتمل انه لا يثبت حكمه ويحتمل ان يقال يثبت
وعليه يدل كلام ابن السمعاني انتهى وقال قلنا قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد علمه واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ له الا بعد علمه واعتقاده انتهى وعليه مشايخنا
ايضا كما تقدم في مسألة الاتفاق علي جواز النسخ بعد التمكن الرابعة ان يبلغ النبي صلى
الله عليه وسلم في الارض ولا يبلغ الامة فان تمكنوا من العلم به ثبت في حقهم قطعا والا فهو
محل الخلاف والجمهور انه لا يثبت لا بمعنى وجوب الامتثال ولا بمعنى الثبوت في الذمة
وقال بعضهم يثبت بالمعني الثاني كالنائم ولا يخفي ان احدا قال بثبوته بالمعنى الاول
انتهى ثم انما كان المختار ما ذكر المصنف لانه اي ثبوته يوجب تحريم شي ووجوبه
في وقت واحد ولو كان ذلك الشي المنسوخ واجبا قبل نسخه ذو وجوبه باق علي المكلف
قبل وصول الناسخ اليه لانه لو ترك المنسوخ تمكنه من علمه بالناسخ اثم بالاجماع وهو
اي الاثم ثمرته من الترك لازم الوجوب فكان العمل به واجبا والفرض انه اي العمل به حرام
بالناسخ فكان واجبا حراما في حالة واحدة وهو ممتنع ولانه لو عمله الي المكلف الثاني غير
معتقد شرعيته لعدم علمه بكونه لانه ناسخ للاول اثم بعمله بالاتفاق فلم يثبت
حكمه اي الناسخ والا لما اثم بالعمل بالواجب وايضا لو ثبت حكمه قبله اي تبليغ النبي صلى الله
عليه وسلم الامة ثبت حكمه قبل تبليغ جبريل النبي صلى الله عليه وسلم لاتحادهما اي هذين
في وجود الناسخ في نفس الامر الموجب لحكمه اي الناسخ وقد يقال على الوجهين
الاولين الاثم انما هو لعقد المخالفه للشروع مع الاعتقاد المخالفه للشروع فيهما لا لنفس
الفعل الثاني كما فيمن وطي زوجته يظنها اجنبيه فانه لا ياثم بالوطي بل الجراة عليه
ولا موثمه بترك العمل بالناسخ قبل تمكن العلم بالناسخ لعدم لزوم امتثاله في المكلف
قبل التمكن من العلم به بل انما يوجب التمكن من العلم بالناسخ اذا فات مقتضى الناسخ التدارك
لمقتضاه بالمقتضا فيمن فيما يمكن التدارك له بذلك كما لو لم يعلم بدخول الوقت
المعين للصلاة والصوم مثلا وخروجه الا بعد خروجه لمانع من ذلك غير مسقوط للقضا
فانه يتدارك كل منهما بالقضا ويقال علي الوجه الثالث والفرق بين ما قبل تبليغ جبريل
للنبي صلى الله عليه وسلم وبين ما بعد تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يبلغ
الامة ان ما قبل تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم هي حالة للناسخ قبل التعلق
اي تعلقه بالمكلفين اذ شرطه اي تعلقه بهم ان يبلغ واحدا فصاعدا منهم ولم يوجد
بخلاف ما بعد جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يبلغ الامه فانه حاله الناسخ بعد تعلق
ثبوته في حقهم على تفصيل ذلك تقدم ذكره انفا فلا تساوي بينهما على انه اذا علم
الرسول فسائر المكلفين متمكن من العلم به لا مكان استحصاله منه بخلاف ما اذا لم يبلغ
النبي صلى الله عليه وسلم فان الاستحصال من جبريل غير ممكن قالوا اي القائلون بثبوت
حكم الناسخ في حق الامة اذا بلغ النبي ولم يبلغ الامة حكم الناسخ حكم تجدد اي ظهر تعلقه
فلا يعتبر العلم به اي للمكلف اي لا يتوقف ثبوته في حقه على علمه به للاتفاق على عدم

اعتبار اي العلم به فيمن لم يعلمه من المكلفين بعد بلوغه واحدا منهم في ثبوت
ذلك عليه فكذا هذا فيثبت في حقه اذا وصل الي النبي صلي الله عليه وسلم وان لم يبلغه
قلنا قولكم علم المكلف به غير معتبر مسلم ولكن ورا ثبوت ذلك عليه فكذا هذا فيثبت
عدم التمكن من العلم به ايضا وهذا الذي يمنعه لئلا يلزم تكليف الغافل وهو من ليس
له صلاحية العلم لا من ليس عالما والا لم يكن الكفار مكلفين ومن لم يبلغ التكليف اليه ولا
الي غيره من الامة ليس له صلاحية العلم به فيكون غافلا والثاني التمكن من العلم به
وهذا هو الصورة المتفق عليها كما ذكرتم لان بلوغه واحدا حصل التمكن وكذا اي
ولحصول التمكن ببلوغ واحد شرطناه اي بلوغه للواحد في ثبوت المتعلق في حق الجميع انفا
خلاف ما قبله وهو ما اذا بلغ النبي صلي الله عليه وسلم لا الامة فافترقا ولكن هذا
متعقب بما ذكرنا من انه اذا اعلم الرسول امكن سائر المكلفين استحصاله منه كما اشار اليه
بقوله وقد نقل النبي صلي الله عليه وسلم ذلك الواحد فيه اي ببلوغه يحصل التمكن
لهم من العلم به فلا يلزم منه تكليف الغافل واورد ايضا ان اريد بنفي الثبوت
نفي وجوب الامتثال فمسلم ولا نزاع فيه وان اريد به نفي الثبوت في الذمة فممنوع فقد
يستقر الشيء في ذمة من لا يعلم به ولم يتمكن منه فلا جرم ان قال المصنف فالوجه
في الاستدلال النفي ثبوت حكم الناسخ في حق من لم يبلغه من الامة وان بلغ النبي صلي
الله عليه وسلم بل وبعض الامة السمع وهو ما في الصحيحين انه صلي الله عليه وسلم وقف
في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح ولا
حرج فما قال الي ان قال فما سئل عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج بنا ابي حنيفة
تقديم نسك علي نسك مما ترتيبه واجب يوجب الاحلال به الدم علا بما روي ابن ابي
شيبة والطحاوي عن ابن عباس من قدم شيئا في حجه او اخره فليهرق دما فانه ظاهر
الحديث انه انما سقط الدم لعدم العلم قبل الفعل بوجوب الترتيب كما يصرح به قوله
لم اشعر ففعلته كذا اي لم اعلم وجوب ذلك ثم ظهر بعد الفعل انه ممنوع من ذلك
وكذا الاعتذار علي سواله والا لم يبال اولم يعتذر وعذرهم النبي صلي الله عليه وسلم
في ذلك للجهل به لان الحال كان في ابتدائه وامرهم ان يتعلموا منه مناسكهم وايضا واقعة
اهل قبا فانهم اتاهم الخبر بنسخ القبلة وهم في الصلاة فاستداروا ولو ثبت الحكم في
حقهم قبل ذلك لامرهم بالاعادة هذا وقد ظهر ان الخلاف ليس بلفظي كما قال القاضي
في التقريب بل معنوي كما ذكر السبكي انه الاظهر وان المسئلة ليست قطعية كما قال
امام الحرمين في مختصر التقريب بل هي ملحقة بالمجتهدات كما ذكر غيره والله سبحانه اعلم
مسئلة اذا زاد في مشروع جزا او شرطا له متاخرا عن المزيد عليه بزمان يصح القول
بالنسخ فيه هو اي المزيد فعلا او وصفا كركعة في الفجر والتغريب في الحد وهذان
من امثلة الجزء والطهارة في الطواف ووصف الايمان في الرقبة وهذان من امثلة
الشرط فهل هو اي المزيد نسخ للمزيد عليه ام لا فالحنفية والحنابلة وجماعة من
المعتزلة كالجبائي وابي هاشم واكثر الاشعرية واكثر المعتزلة علي ما ذكر الماوردي

لا يكون

لا يكون نسخا وقيل ان رفعت الزيادة حكما شرعيا كانت نسخا والا فلا وهذا للقاضي
وابي الحسين البصري واستحسنه الامام الرازي واختاره امام الحرمين والامدي وابن
الحاجب بناء علي انها اي الزيادة قد ترفع حكما شرعيا وقد لا ترفعه ونقل التفتازاني
عن صاحب التنقيح ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل واحد يعلم ذلك ويعرف به وانما
الكلام في ان اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضيه واوضحه السبكي فقال
وان القول لا حاصل لهذا التفصيل وليس هو في تمام ان النسخ رفع في محل ما لا فليس بنسخ
ما القائل انا افرق ما رفع حكما شرعيا وما لم يرتفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخا والا فلا
فلو وقع الاتفاق علي انها ترفع حكما شرعيا الوقع علي انها لا ترفع لوقع علي انها ليست بنسخ
فالنزاع الحقيقة في انها هل هي رفع اولا وكذا اكثر الائمة في المسئلة من تعداد الامثلة
ليعتبر بها النظر ويردها الي مقاديرها ويقضي عليها بالنسخ ان كانت رفعا وبعدمه ان لم
تكن قال ولي وراء هذا التقرير كلام اخذا فقول قولنا الزيادة هل هي نسخ ليس معناه
الا انها هل هي نسخ المزيد عليه نفسه فلا يتجه قول من يقول ان رفعت حكما شرعيا
كانت نسخا لانه ليس كلامنا في انها هل نسخ من حيث هو لانا كلامنا في نسخ خاص فهل
هي نسخ للمزيد عليه ام لا والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون
منسوخا اولا هذا احرف المسئلة ولكنهم لو سعوا في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد
عليه وما اذا رفعت غيره انتهى ثم الذي يتلخص في بيان هذا المذهب
ان الزيادة اذا ثبتت بما يصلح ان يكون ناسخا وكان حكما شرعيا ومتاخرا عن المزيد تاخرا
يصح معه النسخ وكان المرفوع حكما شرعيا ناسخه وقول من قال دليل شرعي لزيادة البيان
والتاكيد لان ثبوت الحكم الشرعي والحنفية قالوا نعم هي نسخ لانها ترفع حكما شرعيا
قال السبكي واختاره بعض اصحابنا وادعي انه مذهبنا فهي اما رفع مفهوم المخالفة
كفي المعلوفة زكاة بعد قولنا في السائمة زكاة فنسبته اي كونه نسخا الي الحنفية
كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب ومشي عليه عضد الدين غلط اذ ينفونه اي مفهوم
المخالفة كما تقدم بل يكون ايجاب الزكاة في المعلوفة عندهم من باب زيادة عبادة
مستقبلة علي ما قد شرع وهو ليس منسخ كما ستعلم وما في التلويح وانما خيرناه لا يوافقه
في ذلك ابن الحاجب للعلم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم
المستثنى تعقب بانه اعتذار بعيد لانه لم يسكت بل حكم بذلك علي اصل ابي حنيفة
نسخ قيل والاعتذار القريب ان يقال المراد به لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه نسخا فهو
حكم بذلك علي اصل ابي حنيفة واليه اشار الابهري ولا يخفى انه بعيد ايضا واذا
لزم الرفع لحكم شرعي عندهم امتنع بخبر الواحد علي القاطع اي علي ما ثبت به فمنعوا
زيادة الطهارة والايمان والتغريب بخبر الواحد في الاول كما تقدم في مسئلة محل المحاذي
مرويه المشترك الخ وبالقياس علي كفارة القتل في الثاني علي ما سلف اي الطواف والرقبة
في كفارة الظهار واليمين وحد غير المحصن في الزنا والثابتة بالنصوص القرانية
اذ يرفع الظني فيها حرمة الزيادة في الحد واجزاء بلاطهارة في الطواف

وبلا ايمان في تحرير الرقبة في كفارة الظهار واليمين واباحته اي كل من الطواف
وتحرير الرقبة فيهما كذلك اي بلا طهارة في الاول وبلا ايمان في الثاني وهو اي كل
من الحرمة والاباحة المذكورتين حكم شرعي مقتضى اطلاق النص الذي هو وليطوفوا
بالبيت العتيق وتحرير رقبة فهو اي كل من الحرمة والاباحة المذكورتين في الطواف
المذكور في الكفارة وعموم تحريم الاذى كما يفيد قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
ضرار وقد ذكر ابو داود انه من الاحاديث التي يدور الفقه عليها وقال ابن الصلاح
اسنده الدارقطني من وجوه ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه وقد يقبله
جماهير اهل العلم واحتجوا به وقال ابن الصلاح اسنده الدارقطني من وجوه ومجموعها
يقوي الحديث ويحسنه وقد يقبله جماهير اهل العلم واحتجوا به وقال ابن الصلاح
الحاكم صحيح الاسناد على شرط مسلم في تحريم الزيادة على الحد والقطعي لا يبطل بالظني
وقال الغزالي ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو
زيد في الصبح ركعتان فهي اذ كان حكم الركعتين الاوليين الاجزاء والصحة بدون الاخريين
وقد ارتفع والا فلا والمراد بقوله ايضا اتحادا ان يكون الزيادة والمزيد عليه جزئين
بعبادة واحترز به عن كون الزيادة كما اشتراط الطهارة في الطواف قال لانه من قبيل التخصيص
والنقصان من النص لا من قبيل النسخ لانه ثبت بالنص اجزاء الطواف بالطهارة وبغيرها
واخرج قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة احد القسمين وخرج ايضا زيادة
عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف فانها ليست بنسخ لان الثمانين بقي وجوبه
واجزاؤه عن نفسه ووجبت الزيادة عليه فكانت نسخا وان الزيادة عليه نسخ لوجوب
الاقتصار على المزيد عليه وهو حكم شرعي واجاب على النص بالاحاد ولا يقول بثبوت
المفهوم وهو ان قال بجواز الزيادة على الاحاد فهو لا يقول بثبوت مفهوم العدد وهذا
منه على ان القائل بثبوته انما تم ان تكون هذه الزيادة عنده نسخا ان لو تحقق ان
المفهوم هو كان مرادا ثم ارتفع بالزيادة ولا سبيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا
لاسقاط المفهوم متصلا به او قريبا منه كما قاله الغزالي ايضا عبد الجبار قال الزيادة
ان غيرته اي المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة كما
كان يفعل قبلها وجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر او كان تخيير اي المكلف
بين خصال ثلاث كالعتق او صوم او الطعام بعده اي بعد تخيير في ثنتين منها كالعتق
او صوم كانت نسخا عنده اما الاول فظاهر والثاني لرفع حرمة تركها اي الخصلتين
الاوليين مع فعل الثالثة بعدما كان تركهما محرما بخلاف زيادة التغريب على الحد
وعشرين الثمانين فانها ليست نسخا عنده لان وجود المزيد عليه بدون وجوده ليس
كالعدم ولا يجب فيه استيناف المزيد عليه وانما يجب الى المزيد عليه وغلط فيه
اي الزيادة فيه نسخ قال السبكي ومما يقال الضربات ان تكون متوالية فلو اتى بثمانين
منفصلة عن عشرين لم يكف منه العشرين الا ان تكلف بحضه لانه قد يحله في يوم ثمانين
وفي اليوم الذي عليه عشرين وذلك يجزي قاله الاصحاب انما التتابع تفرقة لا يحصل بها

ايلام

الايلام والتنكيل والزجر كما اذا ضربه في كل يوم سوطا او سوطين فضبط امام الحرمين
التفريق فقال ان كان بحيث لا يحصل من كل دفعة الم له وقع كسوط او سوطين في كل يوم
لم يجز وان كان يولم ويوثر بماله وقع فان لم يتخلل زمن يزول فيه الالم الاول جاز وان
تخلل لم يكف على الاصح وان نعدم المحاول اذا تكلف صورته من هنا يصح التمسك بها وليس
من شان ذوي التحقيق والصواب ان هذا مثال للقسم الثاني وهو ما لا تغير المزيد عليه
بل يكون على حاله ولا يكون نسخا عند القاضي عبد الجبار وقد مثل له الامدي به وبزيادة
التغريب على الحد انتهى وفي القواطع وغيره عن ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
البصري ان غيرت الزيادة حكم مزيد عليه في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب فانها توجب
تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت
مقارنة كزيادة وجوب ستر شيء من الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا تكون ناسخة
لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الكل لا يتصور بدون ستر البعض بل مقارن عدمه اي النسخ
كما هو قول الجمهور وقيل نسخ وعزي الى بعض شايخنا العراقيين لوجوب المحافظة
على الوسطى بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى والزيادة تخرجها
عن كونها وسطى والجواب ان الزيادة لا تبطل وجوب ما كان مسمى الوسطى فانما تبطل
كونها وسطى وليس كونها وسطى حكما شرعيا بل هو امر حقيقي فلا يكون رفعه نسخا
وهذا ما قال السبكي ان كانت الوسطى علما على صلاة بعينها اما الصبح او غيرها وليست
فعلى من المتوسط بين الشيئين فهو ايضا ساقط اذ لا يلزم من زيادة صلاة ارتفاع
الامر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة لكنه قال وان كانت الوسطى المتوسط بين
الصلوات فالذي يظهر ان الامر يختلف بما يزاد فان زيدت واحدة فهي ترفع الوسط
بالكلية ويتجه ما ذكروه لان الوسط فان كان امرا حقيقيا الا ان الشرع ورد عليه
وقرره فيكون نسخا للامر الشرعي فان زيدت ثنتين ونحوهما لا يرفع الوسط فلا
نسخ وانما خرجت الظهر مثلا عن ان تكون وسطا وكونها كانت الوسطى امر حقيقي اتفاقي
لا يرد النسخ عليه والامر بالمحافظة على الوسطى وراء ذلك وهو لم يلزم بل هو باق
وانما نقص اجزاء من المشروع كركعتين من الظهر او نقص شرط منه شرط كاستقبال
القبلة للصلاة فنسخ اتفاقا لحكمه اي ذلك الجزء والشرط ثم قيل ونسخ لما منه الجزء او له
الشرط ايضا ثم منهم كالصفي الهندي من جعل الخلاف في الشرط المتصل كالمثال المذكور
لا المنفصل كالطهارة فانه ليس نسخا اجماعا ومنهم من بعينه كلامه اثبات الخلاف في الكل
وعبد الجبار قال بكونه ذلك النقص نسخا للمشروع ايضا ان كان الناقص جزءا من
الشرع ولا يكون نسخا للمشروع ان كان شرطا له والمختار انه ليس بنسخ للمشروع مطلقا
لنا لو كان نقص ركعتين من الظهر مثلا او بعض شرطها الذي هو الطهارة مثلا نسخا
لوجوب الركعات الباقية افتقرت الركعات الباقية بعد النقص في وجوبها الى دليل
اخر له اي للوجوب والثاني باطل للاجماع على ان الباقي لا يفتقر الى دليل ثان بيان
الملازمة من ان وجوب الشرع الذي كان ماسا قبل سماني الجزء قد ارتفع بالنقصان

لان الفرض بالنقصان نسخ للوجوب لوجوب المشروع بعد النقصان لابد له من دليل
اخر قالوا اي القايلون بنقصان الجزء او الشرط فنسخ للمشروع حرمته لصلاة بلا شرطها
الذي هو الطهارة مثلا وباقيها اي بدون جزيها الذي هو الركعتان من الظهر مثلا
وارتفعت حرمته اي المشروع الذي هو الصلاة مثلا المودي بهذا الغير النقص قبل
ورود النص به بنقص الشرط الذي هو الطهارة مثلا اي بورود النص به كما ينقص
الجزء الذي هو الركعتان من الظهر مثلا فكان نقصان الشرط والجزء نسخا واذ فلا
معنى لتفصيل عبد الجبار المذكور لاستوايهما في ارتفاع تحريم المشروع بدونهما
بعد ان كان محرما اجيب بان وجوب الباقي بعد النقص عين وجوبه الاول ولم
يتجدد وجوب بل انما تجدد ابطال وجوب ما نقص فظهر ان حكمهم اي القايلين
بان نقص الجزء او الشرط نسخ للمشروع به اي نسخ المشروع انما هو لرفع حرمته لها
نسبه اي تعلق بالباقي على تقدير الاقتصار على ما سوى الجزء والشرط المنسوخين
قبل ورود النقصان باحدهما وعندنا هو اي نقصان الجزء او الشرط برفع الوجوب
لها لانه اي رفع وجوبها هو الحكم الان اي بعد النقصان وذاك اي حكمهم بنسخ
المشروع بواسطة النقصان المذكور كالمضاف الى ما قبل ورود النقصان باحدهما
ولا شك ان الاول اولى وقيل اي وقال التفتازاني الخلاف انما هو في نسخ العبادة
وهي اي العبادة المجموع من الاجزاء لا مجرد الباقي منها فالنزاع في نسخها بمعنى ارتفاع
جميع اجزايها والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري ولا شك في ارتفاع وجوب
الاربع بارتفاع وجوب ركعتين منها والحق تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط
بل قال التفتازاني وينبغي ان يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار قال المصنف
ولا شك في صدق ذلك اي ارتفاع وجوب الاربع بصدق كل من نسخ وجوب احدها
اي احد اجزايها او نسخ وجوب كل اي كل جزء منها والثاني اي نسخ وجوب
كل احد الاجزاء مرادنا في الحقيقة انما نسخ وجوب جزء واحد دون الباقي
وان كان يصدق ذلك اي الارتفاع وجوب الاربع به اي بنسخ وجوب جزء منها
فيها اي فالاعتبار بالذي هو ثابت في التحقيق اعتبارنا فكان اولى ولبعضهم هنا
والله تعالى اعلم بمن هو المراد بالخبط ثم قد علم من هذا ان المراد نقص ما يتوقف
صحة المشروع عليه داخلا كان فيه او خارجا عنه اما نقص ما لا يتوقف صحة المشروع
كسنة من سننها ومثله الغزالي بالوقوف على يمين الامام وستر الراس فليس
نسخا للعبادة كما نقله عنهم السبكي وقد يقال ان قلنا ان العبادة مركبة من السنن والفرايض
كان القول بان نقصان السنن نسخ لها كالقول في نقصان الجزء وان قلنا مختصة
بالفرايض فلا وصنع الفقها يدل على انها مركبة من الفرايض والسنن جميعا حيث يذكرون
في صفة الصلاة فرضها وحيث يقولون باب — فرايض الصلاة وسننها انتهى
انتهى قلت والتحقيق ان العبادة مركبة من الاجزاء الداخلة المقومة لماهيتها والسنن
وما جرى مجراها من المستحبات والاداب انما هي اوصاف خارجة عن حقيقتها موجبة

مراعاتها لها صفة كمال خارجي وذكر السنن في صفة الصلاة فاما فيها اليها لا يدل
على انها مركبة منها ومن الفرايض لان من ادلهم بالصفة كيفية ايقاعها في الخارج
على الوجه الاكمل لا بيان لحقيقته من حيث هي والاضافة تكون بادنى ملابسة ولا شك
في ان نسخ العبادة بنسخ سننها بعيد جدا ومن ثمه كان الاتفاق على ان نسخها لا يكون
نسخا للعبادة والله سبحانه اعلم مسيلة يعرف الناسخ بنصه عليه السلام عليه
وضبط تاخره اي ناسخ ومنه اي ومن ضبط تاخره ما قدمناه من مسلم عنه صلى الله
عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الحديث والاجماع على انها ناسخ
اما تعيين الناسخ بقول الصحابي هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية
قالوا لجواز اجتهاده اي ان يكون تعيينه عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له
فيه وتقدم في مسيلة حمل الصحابي مرويه المشترك ونحوه على احد محتمليه ما يفيد
اي وجوب قبوله كما هو قول الحنفية وان كان هذا التحرير مرجوح فليراجع ما هناك
وهذا الاطلاق معتمد ايضا على تفصيل الكرخي ان عين الناسخ بان قال هذا ناسخ لذلك
لا يقبل وان لم يعين بل قال منسوخ قبل لانه هنا لولا ظهور النسخ فيه ما اطلق
الاطلاق وفي تعارض متواترين اذا عين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ او الناسخ
المتواتر به اي بالتواتر والاحاد دليله اي قول الصحابي دليل كونه ناسخا فالناسخ
هو المتواتر لا شك ان احدهما ناسخ للاخر غير خاف ان لهذا وجه القبول لا وجه
لنفي القبول فالوجه اما انه كان يقول احتمال النفي والقبول ويسقط هنا قوله
والقبول واما انه كان يقول بعد قوله بالاحاد والقبول لرجوعه الى نسخ المتواتر
والاحاد دليله وقوله انه ما لا يقبل ابتدا قد يقبل مالا كشاهدي الاحصان
جواب عن سوال مقدر وهو انه اذا كان لا يقبل حكم الصحابي بالنسخ فكذا لا يقبل
ما يستلزم حكمه به وهو تعيينه احد المتواترين كذلك وايضاح الجواب ان ما لا
يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتبت عليه الرجم
لا في السبب الى غير ذلك فلولا التجويز العقلي اذ يحتمل ما نحن فيه ان يكون مما لا يقبل
ابتداء ويقبل تبعا فوجب الوقف قال المصنف فان كان وجوبه عند الحكم بالنسخ
فكالاول اي كقوله هذا ناسخ في غير المتواترين وقد عرفت ان لا وجوب للوقف
فيه بل هو ناسخ عنده الا فيه وان كان وجوبه لاحد الاحتمالين فليس الترجيح هنا
للنسخ ظاهرا مما تقدم بطريق اولى فان في غير المتواترين فلا يلزم النسخ وهو باجتهاده
حكم بالنسخ وفي المتواتر النسخ لازم والصحابي عين الناسخ هذا والذي مشى عليه
البيضاوي وغيره ونص عليه القاضي في مختصر التقريب لو قال هذا الحديث سابق
قبل اذ لا مدخل للاجتهاد فيه قال والضابط ان لا يكون ناقلا فطالبه بالحجاج فاما
اذا كان ناقلا فيقبل ثم هذه هي الطرق الصحيحة في معرفة الناسخ بخلاف بعديته
اي احد النصين عن الاخر في المصحف بناء على ان ذلك يفيد بعديته في القول عليه
وبخلاف حداثة سن الصحابي الراوي له فيتاخر صحبته فروايته عنه ايضا

بجواز قبله اي كل من هذين وهو ان يكون ما بعد غير ترتيبه المصحف
قبله النزول فان ترتيب السور والايات ليست علي ترتيب نزولها والمعتبر في النسخ
تاخر النزول لا التاخر في وضع المصحف وقد روينا في بحث التخصيص من صحيح
البخاري وغيره عن ابن عباس مسعود انزلت سورة النسا القصري بعد الطولى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لكن علي هذا ان يقال هذا نادر ولكن
غالب والحمل علي الغالب مقدم علي الحمل علي النادر ومروي حديث الشي متقدما علي
كثرة اللهم الا ان تنقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فترجع الي ما علم تقدم
تاريخه ومروي متاخر الاسلام متقدما علي تقدمه لجواز ان يكون قديم الاسلام
سمعه بعد متاخر الاسلام الا ان تنقطع صحبة الاول بموت ونحوه وكذا ليس من الطرق
الصحيحة لتعيين الناسخ ما قيل موافقته اي احد النصين للبراة الاصليه يدل
علي تاخره عن المخالف لها لفائدة رفع المخالف اي لانه لا يفيد فايدة جديدة وهي رفع
الحكم المخالف للبراة الاصليه بناء علي ان الاصل مخالفة الشرع لها بخلاف القلب
اي جعل الدال علي المخالفة لها متاخرا عن الدال علي الموافقة فان الدال علي الموافقة
لا يدل علي فايدة جديدة لانها حينئذ تاكيد للاصل والتاسيس من التاكيد واورد بان
هذا معارض بانه لو تاخر لزم نسخ حكم الاصل ثم نسخ رافعه بالموافق لحكم الاصل
ولو تقدم لم يلزم الا نسخ واحد والاصل تقليل النسخ واجيب بان رفع الحكم الاصلي
ليس نسخا علي ما عرف فاستويا نعم عليه ان يقال ان هذا انما يتم علي غير القايل
من الحنفيه بان رفع الاباحة الاصليه نسخ كما تقدم ثم انما لم يكن هذا طريقا صحيحا
لتعيين الناسخ فان حاصله نسخ اجتهادي كقول الصحابي هذا ناسخ اجتهادا
علي انه يمكن ان يعارض بان تاخر الموافق يستلزم تغييرين وتقدمه لا يستلزم
الا تغيرا واحدا والاصل قلة التغيير وما قيل وقايله التفتازاني مع ان العلم
بكون اما علم الاصل ثابتا بعد الشرع حكما من احكامه فايدة وهو ولعله سبق
قلم اذ الوجه حذفه او فهو متوقف علي تسمية الشارع رفعه اي رفع حكم
الاصل نسخا وهو اي وكون رفعه يسمي نسخا [illegible] رفعه اي رفع
حكم الاصل ولا يستلزم رفعه ذلك اي كونه نسخا كرفع الاباحة الاصليه
فانه لا يسمي نسخا وان كان رفعا وبطريقه ما تقدم انفا وسالفا من انه نسخ عند
طائفة من الحنفيه وما للحنفيه في مثله اي مثل هذا في التعارض بين المحرم علي
المبيح بتاخره اي باعتباره متاخرا كيلا يتكرر النسخ بناء علي اصالة الاباحة معناه
اي يتكرر الرفع او النسخ علي حقيقته بناء علي ما سلف عن الطائفة الحنفية القائلين
بان رفع الاباحة نسخ في مسئلة اجمع اهل الشرايع علي جوازه ودعوته فلا يجب
الوقت غير انه مرجح لا ناسخ ولعله يريد الا ان يكون المعارض مشتملا علي ما يخالف
الاصل مرجح علي ما اشتمل علي ما يخالف الاصل عند المعارضة لا ناسخ نقلي مثل
ما قالته الحنفيه وموافقوهم في ترجيح المخالف حكما بتاخره عن معارضه وان لزم

منه

منه القول بمنسوخية الاخر كما هو الشان في كل متعارضين رجح المجتهد احدهما كما تقدم
في بحث مفهوم المخالفة وفايدة هذا الاستدراك التنبيه صريحا علي نفي توهم
كون المخالفة للاصل اذا لم يفد ثبوت نسخ ما اشتمل عليها الموافق للاصل اي لا يكون
اثر بان لها اثرا وهو ترجيحها للاشتمالة عليه ما وافق الاصل لا ان المراد لكن ما تقدم
للحنفيه مرجح لا ناسخ بخلاف ما نحن فيه كذلك فلا يكون لتخصيص الاستدراك به وجه
ظاهر هذا وقد عرف ان الترجيح قد تتعارض وهنا الترجيح يعارضه ما في تقديم
الموافق علي المخالف من ان التاسيس خير من التاكيد فينبغي النظر في ايهما اولي ولو ذهب
ذاهب الي تقديم ما لزم منه تقليل النسخ وان لزم كونه تاكيدا علي ما يلزم فيه تكرر
النسخ وان كان تاسيسا لكان اقرب من القلب الي القلب والله سبحانه اعلم الباب
الرابع في الاجماع الاجماع العزم والاتفاق لغة يقال اجمع فلان علي كذا اذا عزم عليه
والقوم علي كذا اذا اتفقوا عليه فيتصور الاجماع بالمعني الاول من واحد لا بالمعني
الثاني وقيل والثاني بالمعني الاصطلاحي انسب انتهي وهو بنا علي انه لم يبق من
المجتهدين الا واحد لا يكون قوله حجة كما هو احد القولين ثم لقائل ان يقول المعني
الاصلي له العزم واما الاتفاق فلازم اتفاقي ضروري للعزم من اكثر من واحد لا ان العزم
يرجع الي الاتفاق لان من اتفق علي شي فقد عزم عليه كما ذكره القاضي فانه ليس نظر
ولا انه مشترك لفظي بينهما كما ذكره الغزالي اذ لا ملجي اليه مع انه خلاف الاصل واصطلاحا
اتفاق مجتهدي عصر من امة محمد صلي الله عليه وسلم علي امر شرعي فاتفاق مجتهدي
عصر يفيد اتفاق جميعهم اي اشتراكهم في ذلك الامر الراجع عليه فخرج ما اتفق عليه
بعضهم كما هو قول الجمهور وانما الشان فيما اذا تفرد واحد في عصر هل يكون
قوله اجماعا فظاهر هذا الاول لا ضده ان الاظهر ان قوله ليس اجماعا كما سيأتي
ويفيد انه لا عبرة باتفاق غيرهم وقيل اتفاقا وفيه نظر بل الجمهور علي انه لا تعتبر
خلاف العامي المعرف ولا وفاقه والقاضي ابو بكر الباقلاني يعتبر مطلقا والاخرون
يعتبر في الاجماع العام وهو ما ليس مقصورا علي العلما واهل النظر بل مشترك فيه
الخاصة والعامة لحاجة الجميع الي معرفته كالاجماع علي امهات الشرايع من الصلاة
والزكاة والصوم والحج وعلي وجوب الغسل وتحريم الزنا وشرب الخمر لا في الاجماع الخاص
وهو ما يختص بالراي والاستنباط وما يجري مجراه فيختص به الخاص من العلما الذي
هو تفيد الله كالفرايض الصدقات وما يجب من الحق في الزرع والثمار وعلي هذا
مشي الجصاص وفخر الاسلام ولا يخفي ان التعريف انما هو للخاص هذا وقد حكي خلاف
المراد باعتبار قول العامي في الاجماع فذكر السبكي ان المراد في صحة اطلاق ان الامة
اجمعت وانه صرح كلام القاضي وذكر الامدي ان المراد في افتراق كونه حجة ثم لا شك
في بعده بل في سقوطه لان القول بغير دليل باطل والعامي ليس من اهل الاستدلال
والنظر فلا يكون من اهل الاجماع فيما يحتاج الي النظر كالصبي والمجنون فلا يفيد
فيه بخلافه ولا وفاقه علي ان علي اعتباره فقوله لا يتحقق الاجماع لعدم مكان ضبط

حسبي الله وكفى
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدر عبد
وكفى عبده

العامه والاطلاع على اقاويلهم لاتساع انتشارهم شرقا وغربا واللازم منتف فالملزوم مثله واما العامي عند العرف ممن حصل علما من فقه واصوله فمن الظاهر ان القاضي يعتبره في الاجماع بطريق اولى واما غيره فمنهم من طرد عدم اعتباره ايضا نظرا الى فقد الاهليه للاجتهاد ومنهم من اعتبره لحصول قوة النظر له في الاحكام او في الاصول ولا كذلك العامي ومنهم من اعتبر الفقيه لا الاصولي لان الفقيه عالم بتفاصيل الاحكام التي يبنى عليها الخلاف والوفاق ومنهم من عكس لكون الاصولي اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وبكيفيه استفادتها منها والاول هو المشهور وعليه التعريف ويفيد اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام شرط في الاجتهاد ويلزمه خروج من يكفر ببدعته كالكافر اصالة واما العدالة فسينبه المصنف رحمه الله على وجوب التعرض لها في التعريف على قول مشترطها في اهل الاجماع وان دلع باضافة المجتهدين الى عصر اي زمن طال او قصر توهم انه لا يتحقق الاجماع الا باتفاق اهل الحل والعقد من جميع الاعصار الى يوم القيامه وخرج بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم اجماع السالفة فانه ليس بحجة كما نقله في اللمع عن الاكثرين ولعله الاصح كما هو ظاهر ما ياتي من السنة خلافا للاسفرايني في جماعة ان اجماعهم قبل نسخ مللهم حجة وللامدي موافقه للقاضي في اختيار الوقف وخرج بالامر الشرعي وهو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان قولا او فعلا او اعتقادا او تقريرا ولو بالسكوت ما ليس كذلك وهو مشكل باجماعهم على امر لغوي ككون الفاء للتعقيب فقد ذكر الاسنوي انه لا نزاع فيه وبما سياتي اخر الباب انه حجة في بعض العقليات خلافا لبعض الحنفيه وان المختار انه ايضا حجة من امور الاجتهاد والعادة في الامور الدنيويه ولا محيص من هذا الا ان يقال يشكل التعريف المذكور بالاجماع على كل من هذه لانه ان تعلق بها عمل او اعتقاد صدق التعريف على الاجماع على كل منها لانه حينئذ اجماع على امر شرعي وان لم يتعلق بها عمل واعتقاد فليس الاجماع على كل من هذه ممكن ان يقال ثبوت حجة الاجماع في الامر الشرعي يفيد ثبوتها في الامر اللغوي والعرفي بطريق اولى والله سبحانه اعلم هذا وقال السبكي وينبغي ان يراد في غير زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان الاجماع لا ينعقد في زمانه كما ذكره الاكثرون منهم القاضي والامام الرازي وابن الحاجب لانه ان وافقهم دونه لا يصح وان كان معهم فالحجة في قوله ولم ار احدا ذكر هذا القيد ولا بد منه قلت وفيه نظر فان في جواز انعقاد الاجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم خلافا والوجه انه ينعقد كما اشار كلامه من المنزان في زمن مسيلة الاجماع الا عن مستقبل وح فالوجه اسقاط هذا القيد لانه لا بد منه والله سبحانه اعلم وعلى من شرط الحجية اي الاجماع والتعريف له انقراض عصرهم اي ولحاد التعريف لمشترط انقراض عصر اولئك المجتهدين في حجة اجماعهم اي انقضا الوقت الذي حدثت فيه المسألة وظهر الكلام فيها من مجتهد به زيادة الى انقراضهم

بعد

بعد امر شرعي سواء كان فائدة الاشتراط جواز الرجوع لا دخول من سيحدث في اجماعهم كما هو قول احمد ومن تابعه وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين فيه كما هو قول باقي المشترطين لتخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا لان التعريف لما هو من الادلة الشرعية وهو المقرون بالشرائط ثم هذه الزيادة على قول هؤلاء الزم والوجه ظاهر وعلى من شرط الحجية الاجماع عدم سبق خلاف مستقر وكان يرى حصول الاجماع بعد الخلاف المستقر وكان التعريف له زيادة غير مسبوق به اي بخلاف غير مستقر بعد شيء ان كان ممن لا يشترط انقراض العصر وبعد الى انقراضهم ان كان ممن يشترطه ليخرج عن التعريف خلاف مستقر بخلاف ما لو كان صاحب التعريف يرى عدم جواز حصول الاجماع بعد الخلاف المستقر فانه لا يحتاج الى هذه الزيادة لانه لا يدخل في الحد فلا يحتاج الى الاخراج او انه كان يرى جواز حصوله بعد ذلك وينعقد فانه لا يحتاج اليها ايضا لانه من افراد المعروف فلا وجه لاخراجه ثم مبنى هذا كله على ان الشروط حد المذكور شروط لماهية الاجماع الشرعي كما ذكرنا انفا واذن اي وان كان تعريفه يختلف بحسب اختلاف ما يتوقف حجيته عليه فمن شرط العدالة في المجمعين وعدد التواتر فيهم لحجيته كالاول للحنفيه ومن وافقهم والثاني لبعض الاصوليين منهم امام الحرمين مثله اي زاد ذلك في التعريف فيزداد اذا كان التعريف للاولين عدول بعد مجتهد عصر والاخرين لا يتصور تواطؤهم على الكذب بعد عدول اي كانوا ممن يرون لهذا الشرط والا فبعد مجتهدي عصر وتستفيح هذه الحل في مسائل الباب وهذا المنوال يعامل هذا التعريف بمزيد او نقصان بحسب ما هو شرط المعروف فليتامل وقول الغزالي في تعريفه اتفاق امة محمد على امر ديني معترض بلزوم عدم تصوره اي وجوده لان امته كل المسلمين من بعثته الى يوم القيامه لا اجماع وبعدها لا حجية طرده لو اريد به ثنتا لا اتفاقهم في عصر ما ان لم يكن فيهم مجتهد فانه لا يكون اجماعا مع صدق التعريف عليه واجيب بسبق ارادة المجتهدين في عصر للشرعه من اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم كما سبق بهذا المراد من نحو ما عنه صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة وسنف على تخرجه من طرق ثم كانه اختار هذا اللفظ ليوافق الحديث الدال على حجية الاجماع وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والاتفاق قرينة ذلك فانه لا يمكن الا بين الموجودين في عصر وبعناد عكسه لو اتفقوا على عقلي او عرفي لوجود المعرف مع عدم التعريف اجيب بان الاتفاق على كل منهما دينيا لمنع عدم التعريف ح وغيره اي الديني خرج بالديني فلا يضر عدم صدق التعريف عليه لانه لا حجيه في الاجماع فيه وبطرقه ما تقدم انفا وادعى النظام وبعض الشيعه استحالته اي الاجماع عادة كذا ذكره ابن الحاجب وغيره وذكر السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام واما راي النظام نفسه في بعض اصحابه فهو انه

متصور ولكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني وتبع طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه وانما احاله من احاله لان انتشارهم اي المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها وقفار الغيافي وسباسبها يمنع من نقل الحكم اليهم عادة ولان الاتفاق على الحكم الشرعي ان كان عن دليل قطعي احالت العادة عدم الاطلاع عليه لتوفر الدواعي على نقله وشدة تفحصهم عنه وح فيقطع عليه فيغني القطعي عنه اي عن الاجماع ولكنه لم ينقل فلم يطلع عليه فليس الاجماع ح عن قطعي او كان عن ظني احالت العادة الاتفاق عنه لاختلاف القرائح اي القوى المكرة والانظار وموادها استنباط عندهم واحالتها لهذا كاحالتها اتفاقهم على اشتهاء طعام قالوا ولو تصور ثبوته في نفسه استحال ثبوته عنهم اي المجمعين لقضائها اي العادة بعدم معرفة اهل المشرق والمغرب باعيانهم فضلا عن اقوالهم مع خفاء بعضهم لخموله اي لكونه غير معروف بالاجتهاد مع انه مجتهد وكواسره في دار الحرب في مطمورة او عزلته وانقطاعه عن الناس بحيث يخفي اثره وبجواز رجوعه عن ذلك قبل تقريره اي الاجماع عليه بان يرجع قبل قول الاخر به فلا يجتمعوه على قول في عصر اذ لا يمكن السماع منهم في ان واحد بل انما يكون في زمان متطاول ومظنة تغير الاجتهاد قالوا ولو امكن ثبوته عنهم استحاله نقله الي من يحتج به وهو اي المحتجون به من بعدهم لذلك بعينه اي لقضا العادة باحالة ذلك كما ستتضح فان طريق نقله اما المتواتر والاحاد واستحال لزوم التواتر في المبلغين عادة لبعد ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الي اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الي ان يتصل بنا واما الاحاد فلا يصلح هنا لانه لا يفيد الاحاد العلم بوقوعه وكان الاولي حذف والعادة تحيله اي لزوم التواتر في المبلغين كما بينا وذكر عادة بعد المبلغين كما ذكرنا والجواب ـــــ منع الكل اي القول بعدم ثبوته في نفسه وبعدم ثبوته عن المجمعين على تقدير ثبوته عن نفسه وباحالة العادة نقله الي من يحتج به بعدهم مع ظهور الفرق بين الفتوى بحكم وبين اشتهاء طعام واحد واكله للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع او ظاهر وما بعده اي وما بعد هذه الشبهة من الشبهتين الاخرتين تشكيك مع الضرورة واذ نقطع باجماع كل عصر من الصحابه ومن بعدهم على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذاك الا بثبوته عنهم ونقله الينا ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات ويحمل قول احمد على من ادعاه اي الاجماع كاذب على استبعاد انفراد اطلاع ناقله عليه اذ لو لم يكن كاذبا بالنقله عنه ايضا كما تشهد به لفظه في رواية ابنه عبد الله وهو من ادعى الاجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول لا يعلم الناس اختلفوا اذا لم يبلغه لا انكار لتحقق الاجماع في نفس الامر اذ هو اجل ان يخرج له قلته ويؤيد ما اخرج البيهقي عنه قال اجمع لا الناس على ان

هذه الاية في الصلاة يعني اذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فهذا نقل للاجماع فلا جرم ان قال الصحابه انما قال هذا على جهة الورع لجواز ان يكون هناك خلاف لم يبلغه او قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف لا ان احمد اطلق القول بصحة الاجماع في مواضع كثيرة وذهب ابن تيميه والاصفهاني الي انه اراد غير اجماع الصحابه فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والان في كثرة وانتشار قال الاصفهاني والمنصف ـــــ يعلم انه لا خبر له من الاجماع الا ما يجده مكتوبا في الكتب ومن البين انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع او بنقل اهل التواتر الينا ولا سبيل الي ذلك الا في عصر الصحابه واما بعدهم فلا وقال ابن رجب انما قاله انكارا على فقهاء المعتزله الذين يدعون اجماع الناس على ما يقولونه وكانوا من اقل الناس معرفة باقوال الصحابه والتابعين واحمد لا يكاد يوجد في كلامه احتجاج باجماع بعد التابعين او بعد القرون الثلاثة انتهى ـــــ هذا وقال ابو اسحاق الاسفرايني نحن نعلم ان مسايل الاجماع اكثر من عشرين الف مسئله ولهذا يقول الملحد ان هذا الذين كثر الاختلاف ولو كان حقا لما اختلفوا فيقول اخطات بل مسايل الاجماع اكثر من عشرين الف مسئله ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها وهي صادرة عن مسايل الاجماع التي هي اصول اكثر من مائة الف مسئله من مسايل الاجتهاد والخلاف ثم في بعضها يحكم بخطا المخالف على القطع من نفسه وفي بعض حكمه وفي بعضها بتسامح فلا يبلغ ما بقي من المسايل التي تبقى على الشبهة الي ما ياتي في مسئلة وهو اي الاجماع حجة قطعية عند الامة لا عند من لم يعتد به من بعض الخوارج والشيعة لانهم اي الخوارج والشيعه مع فسقهم انما وجدوا بعد الاجماع عن عدد التواتر من الصحابه والتابعين على حجيته اي الاجماع وتقديمه على القاطع وهذا مما يتوات الشك فيه كالشك في الضروريات وقطع مثلهم اي الصحابه والتابعين بمثله بادة لا يكون الا عن سمعي قاطع في ذلك الحكم المجمع عليه لان تركهم القاطع بالظني بعيد جدا فيثبت الاجماع على ان الاجماع حجة قطعية به اي بالسمعي القاطع بعين المقتضي له وهو المطلوب فان قيل هذا دور لانه استدلال على حجية الاجماع قلنا ممنوع بل انما استدللنا على كونه حجة قطعيه بسمعي قاطع اقتضى ذلك وذلك الاتفاق بلا اعتبار حجيته اي الاتفاق نفسه دليله اي السمعي القاطع يعني لا استدلال على حجية الاجماع وقع بالاجماع بلا اعتبار حجيته بل بمجرد وانتفة المطلوب لكونه دليل على انه كان عن سمعي قاطع فالمثبت لحجية الاجماع حجية قاطعه دليل سمعي قاطع عرفنا وجوده ذلك الاتفاق الكائن من الصحابه والتابعين البالغين عدد التواتر على حجية الاجماع وتقديمه على القاطع فالمتوقف في الحقيقة غير المتوقف عليه فلا دور وهذا الاجماع المستدل به بخلاف اجماع الفلاسفه على قدم العالم لانه عن نظر عقلي بزاحمه الوهم فان تعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد

فيه كثير ولا كذلك الاجماع في الشرعيات فان الفرق فيها بين القاطع والظني
بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز فضلا عن المحققين المجتهدين على ان التواريخ
دلت على من يقول بحدثه اي العالم منهم اي الفلاسفة فلا اجماع لهم على ذلك ومما
يدل على ذلك ما حكاه لنا المصنف رحمه الله عند قراءة هذا المحل عليه من كتابة
وجدت بحجر في اساس الحائط الجيروني من جامع دمشق حيث ما ذكره الامام القفطي
في كتابه انباه الرواة على انباه النحاة ولا باس بسوقه ذكر المشار اليه
في ترجمة ابي العلا المعري عن من ذكر انه قرا بحضرته يوما ان الوليد لما تقدم بعمارة
دمشق امر المتولين لعمارته ان لا يضعوا حائطا الا على جبل فامتثلوا وتعسر عليهم وجود
جبل الحائط بجهة جيرون واطالوا الحفر امتثالا لمرسومه فوجدوا راس حائط
مكين العمل كثير الاحجار يدخل في علمهم فاعلموا الوليد بامره وقالوا نجعل راسه اسا
فقال بل تكوم واحفروا قدامه لتنظروا راسه ووضع على حجارة لا فا فعلوا ذلك فوجدوا
في الحائط بابا وعليه حجر مكتوب بقلم مجهول فازالوا عنه التراب بالغسل ونزلوا
بالحفر لونا من الاصباغ فتميزت حروفه فطلبوا من يقراها فلم يجدوا ذلك وتطلب
الوليد المترجمين من الافاق حتى احضروا منهم رجل يعرف قلم اليونانية
الاولى فقرا الكتابة الموجودة في مكانها باسم الموجد الاول استعين لما ان كان
العالم محدثا لاتصال امارات الحدث به وجب ان يكون نقله محدث لا كهو لا كما قال
ذو السنين وذو اللحيين واشيا عليها حينئذ امر بعمارة هذا الهيكل من صلب ماله
محب الخير على ما مضى ثلاثة الاف وسبعمائة عام لاهل الاسطوان فان راي الداخل اليه
ذكر باينه عند باريه كرم فعل والسلام فاطرق ابو العلا راسه عند سماع ذلك واخذ
الجماعة في التعجب من امر هذا الهيكل وامر الاسطوان للمورخ به وفي اي زمان
كان فلما فرغوا من ذلك رفع ابو العلا راسه وانشد في صورة متعجب
سبحان قوم ما الحجيج ومكة ، كما قال قوم ما حديس وما طسم ، وامر بتسطير
الحكاية على ظهر جزء من استغفر واستغفر بخط ابن ابي هاشم كاتبه واكثر من
نقل الكتاب نقل الحكاية على مثل الجزء الذي هو مسطور عليه انتهى
قلت وقد ذكرها مختصرا ياقوت الحموي في معجم البلدان لكن مع زيادة بين ذو اللحيين
وبين ح هي عبادة خالق المخلوقات وهي زيادة حسنة وتدل على مضي ثلاثة
الاف وسبعمائة عام مضي سبعة الاف وتسعمائة عام وافاد من اهل الاسطوان
قوم من الحكما الاول كانوا ببعلبك حكى ذلك احمد ابن ابي الطيب السرخسي الفيلسوف
والله تعالى اعلم واجماع اليهود على نفي نسخ شرعهم عن موسى عليه السلام واجماع
النصارى على صلب عيسى عليه السلام انما هو لاتباع الاحاد الاصل اي لاتباعهم
في هذين الافترائين احادا وابائهم الذين هم اهل الطبقة الاولى فيها لعدم تحققهم
اذ لو كانوا محققين لم يجمعوا عليها لانها موضوعان بخلاف من ذكرنا من الصحابة
والتابعين فانهم محققون غير متبعين لاحد في ذلك لانهم الاصول والحاصل

انه لا يرد

انه لا يرد كل من هذه الاجماعات نقضا على ان العادة حاكمة بان مثل الاتفاق
لا يكون الا عن قاطع لانتفاء الشرعية في الاول والتحقيق في الاخرين فهذا دليل
عقلي على ان الاجماع حجة قطعية ومن الادلة السمعية احاديث تواتر منها قدر هو
مشترك لا تجتمع امتي على الخطا ونحوه كثير باضافة مشترك الى ما بعده وجر نحو
بالعطف على ما لا تجتمع وكثير على انه صفته اي القدر المشترك بين هذا الحديث
ونحوه وهو عصمة الامة عن الخطا فاخرج الترمذي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على ضلالة ويد الله مع الجماعة
ومن شذ شذ الى النار وقال غريب من اهل الوجوه وابو نعيم في الحلية واللا
لكائي في السنة بلفظ ان الله لا يجمع هذه الامة على ضلالة ابدا وان يد الله
مع الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم فان من شذ شذ في النار وقال شيخنا الحافظ
ورجاله رجال الصحيح الا انه معلول ثم بين علته وابن ماجه بلفظ ان امتي
لا تجتمع على ضلالة فاذا رايتم اختلافا فعليكم بالسواد الاعظم والحاكم بلفظ لا يجمع
الله هذه الامة على ضلالة ويد الله مع الجماعة ورجاله رجال الصحيح الا ابراهيم
بن ميمون فانهما لم تخرجا له وبلفظ ان الله لا يجمع جماعة محمد على ضلالة
ثم قال صحيح على شرط مسلم واحمد والطبراني عن ابي هاني الخولاني عمن اخبره
ابي نصرة الغفاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سالت ربي اربعا فاعطاني
ثلاثا ومنعني واحدة سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها
الحديث قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح الا التابعي المبهم وله شاهد
مرسل رجاله رجال الصحيح ايضا اخرجه الطبراني في تفسير سورة الانعام
الى غير ذلك وهذا طريق الغزالي واستحسنه ابن الحاجب ومنها قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وهو اي غير سبيل المومنين اعم من
الكفر جمع بينه اي بين اتباع غير سبيلهم وبين المشاقة للرسول صلى الله
عليه وسلم في الوعيد الشديد فيحرم اتباع غير سبيلهم اذ لا يضم مباح الى حرام في
الوعيد لانه لا دخل للمباح فيه واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم
اذ لا مخرج بحسب الوجود عنهما لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم اذ معنى
السبيل هنا ما يختاره الانسان لنفسه ويعرف به من قول او فعل والاجماع سبيلهم
فيجب اتباعه وهو المطلوب ويعترض هذا الاستدلال بانه اثبات حجية الاجماع
بما اي بشي لم يثبت حجيته اي ذلك الشي الا به اي بالاجماع وهو اي ذلك الشي الظاهر
وهو الاية الشريفة لعدم قطعية سبيل المومنين في خصوص المدعى وهو الاجماع
لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته ودفع الاعداء عنه
او في الاقتدا به او فيما صاروا به مومنين وهو الايمان واذا قام الاحتمال كان غايته
الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع الدال على التمسك بالظواهر المفيدة

للظن اذ لولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم فكان الاستدلال به اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير
دورا وافادنا المصنف في الدرس بانه يمكن الجواب عن هذا على طريقة اكثر الحنفية
بان هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فان حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما
تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج الى الاجماع الدال على جواز التمسك
بالظواهر المفيدة للظن لان الواقع انه غير مثبتة للحكم فيما تناوله بطريق الظن قلت
الا ان السبكي ذكر ان الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الاية على حجية الاجماع وانه
لم يسبق اليه وحكي انه تلى القران ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي في المدخل
وساق فيه حكاية طويلة غريبة بسنده ولم يدع اعني الشافعي القطع فيها انتهى
فان ادعى الظن فلا اشكال لكن المطلوب القطع وان ادعى القطع اشكل بقوله
بظنية دلالة العام اللهم الا ان يدفع هذا بان ظنيتها حيث لا قرينة تفيد القطع بذلك
وهنا قد احتف بما يوجب القطع بذلك لكن الشافعي في ذلك ثم بعد ذلك لم يكن مجرد الاية
وحدها دليلا مستقلا في افادة المطلوب فليتامل والله سبحانه اعلم والاستدلال كما ذكر
امام الحرمين على حجية الاجماع بانه اي الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم
المجمع عليه عادة لقضايها بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون قولهم حجة قطعية
كذلك القاطع لا لقولهم وهو المطلوب ممنوع فان سند الاجماع قد يكون ظنيا
ولا نم قضاء العادة بذلك دائما بل يقع اتفاقهم على مظنون دق فيه النظر لان القياس
الجلي واخبار الاحاد تفيد العلم بالظواهر ولما كان هذا مظنة ان يقال فلا نم انه لا
باجماع الصحابة على حجية الاجماع لغير هذا وجه لا نم اينما اجماعهم على تقديمه على القاطع
دفعه بقوله بخلاف ما تقدم فانه اي القطع ثمة قطع كلي من المجمعين فانه
قول باصل ديني اعتقادي فلا بد من قطع قايله به والقطع هنا اي فيما سواه قد
يكون بعده اي الاجماع وهذا من خواص المصنف رحمه الله قالوا اي المخالفون
قال الله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع الى غير
الكتاب والسنة لان الرجوع اليهما رجوع الى الله والرسول الجواب لو تم هذا
انتفى القياس ولا تقولونه اي المخالفون فان رجعوا اي القياس الى احدهما
اي الكتاب والسنة لثبوت اصله اي القياس وهو المقيس عليه به اي باحدهما
فكذا الاجماع لا عن مستند وهو احدهما او القياس الراجع الى احدهما وحيث قال
ردا الى الله والرسول احدهما او وجب الرد بما فيه النزاع لكنه وجوابا له
وهو ما فيه النزاع ضد مجمع عليه هذا ان لم يكن وجوب الرد مختص بالصحابة بقرينة
الخطاب ثم لو سلم عدم الاختصاص فغايته انه ظاهر لا يقاوم القاطع الذي هو
اول الادلة على حجية الاجماع وايضا قالوا نحو قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق الى غير ذلك مما ورد نهيا عاما للامة
يقتضي جواز خطابهم اي الامة اذ الخطاب عام لهم ولولا جواز صدور كل من المنهيات

عن جميعهم

عن جميعهم لما افاد النهي اذ لا ينهى عن الممتنع اجيب بعد كونه اي النهي الكل اي
الجميع كما قلتم به وترتبتم عليه لزم جواز صدور كل من المنهيات عن جميعهم يمنع استلزام
جواز صدور المنهي عن المكلف بل يكفي فيه اي في كون النهي صحيحا الامكان الذاتي
لوقوع النهي مع الامتناع بالغير اي كونه ممتنعا بعارض من العوارض فلا يلزم جواز
خطايهم على ان الجواز عقلي بمعنى انه لو وقع لم يلزم منه محال عقلا فلا يلزم منه
الوقوع ومفاده اي النهي حينئذ الثواب بالعزم على ترك المنهي اذا خطر له فعله وهو
من اعظم الفوايد ثم هذه جرت العادة باستطرادها في اصول فقه وافقهم المصنف على ذلك
والا فهي من مسايل الفقه كما ذكر في المقدمة فكن منه على ذكر مسئلة انقراض
المجمعين على حكم اي موتهم عليه ليس شرطا لانعقاده ولا لحجيته اي اجماعهم عند
المحققين منهم الحنفية ونص الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على انه
الصحيح وابن السمعاني على انه اصح المذهب لاصحاب الشافعي والامام على انه المختار الرافعي
على انه اصح الوجهين فيكون اتفاقهم حجة في الحال فيمتنع رجوع احدهم اي المجمعين
عن ذلك الحكم لصيرورة قوله الاول مع قوله موافقيه حجة عليه وخلاف من حدث
من المجتهدين بعد اجماعهم فيه وشرطه اي انقراضهم احمد وابن فورك وسليم الرازي
والمعتزلة على ما نقله ابن برهان والاشعري على ما ذكره الاستاذ ابو منصور مطلقا
اي سواء كان اجماعهم عن قطع او ظن ان كان مستنده قياسا لا ان كان نصا قاطعا
كذا ذكر ابن الحاجب وغيره قال السبكي وهو وهم فامام الحرمين لا يعتبر الانقراض
البتة بل يفرق بين المستند الى قاطع وان كان في مظنة الظن فلا يشترط فيه تمادي
زمان وبين غيره على العود والظني فيشترط تمادي الزمان حتى لو خر على المجمعين
سقف عقب الاتفاق او عمهم الهلاك بوجه من الوجوه قال فلست ارى ذلك اجماعا
بل هو مصرح بان ما ذكره من الظني متعذر او محال لان الظنون لا تستقيم على منوال
واحد مع التمادي قال الا ان يتكلف المتكلف وجها فيقول يعمهم ظهور وجه من الظن
قال وللقاطع يقول ما انتهى الى هذا المنتهى فقد اعتزى الى القطع وقيل
يشترط الانقراض في السكوتي وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين لضعفه
لا ما اذا كان بصريح اقوالهم او بهما معا وهو مذهب ابي اسحاق الاسفرايني وبعض
المعتزلة واختاره الامدي وزعم سليم ان انقراض العصر في السكوتي معتبر بلا
خلاف وانما محل الخلاف القولي وقيل الانقراض فيما لا مهلة فيه ولا يمكن
استدراكه من قتل نفس واستباحة فرج حكاه ابن السمعاني عن بعض الشافعية وقيل ان
كان المجمع عليه من الاحكام الذي يتعلق بها اتلاف واستهلاك اشترط قطعا
وان تعلق بها ذلك فوجهان وهذه طريقة الماوردي وقيل انقراض العصر شرط
في اجماع الصحابة دون غيرهم وعليه مشى الطبري ثم من المشترطين من اشترط انقراض
جميع اهله ومنهم من اشترط انقراض اكثرهم فان بقي من لا يقع العلم بصدق خبره كواحد
واثنين ولم يعتبر ببقايه كذا في تقريب القاضي ولفظ الغزالي في منخوله اختلف

المشترطون فقيل يكفي موتهم تحت هدم دفعة اذا لغرض انتهاء اعمارهم عليه
والمحققون لابد من انقضاء مدة تفيد فايدة فانهم قد يجمعون على راي وهو معروض
للتغيرة القايلون بالاشتراط اختلفوا فقيل شرط في انعقاده وقيل في كونه حجة
هذا في الكشف وغيره واختلف في فايدة هذا الاشتراط فاحد وتابعوه جواز رجوع
المجمعين او بعضهم عما اجمعوا عليه قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار
موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم
المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذا ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع لو وقع الخلاف
قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذا اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا
لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ويكون قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع وذهب الباقون
الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ثم لا يشترط
انقراض عصر المدرك في اجماعهم والا لم يتم انعقاد اجماع اصلا كما نقله امام الحرمين
وغيره **لنا الادلة السمعية توجبها** اي حجة الاجماع **بمجرده** اي الاتفاق من مجتهدي عصر
من الامة على حكم شرعي ولو في لحظة اذا الحجة اجماعهم لا انقراضهم فلا موجب لاشتراطه
قالوا اي المشترطون **يلزم** عدم اشتراطه **منع المجتهد عن الرجوع** عند ذلك الحكم
عند ظهور موجبه اي الرجوع **خبرا** كان الموجب او غيره واللازم باطل اما اذا كان
خبرا فلاستلزامه عدم العمل بالخبر الصحيح وقد اطلع عليه واما اذا لم يكن خبرا بان
كان اجماعهم عن اجتهاد فلانه لا حجر على المجتهد في الرجوع عند تغير اجتهاده بيان
اللزوم انه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم
باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع **اجيب** وجوب
الخبر مع ذهول المجمعين عليه **بعيد لفحصهم** عنه والاجماع بعد الذهول الكاين
بعد الفحص **ولو سلم** وجوده بعد ذهولهم الكاين بعد فحصهم والاطلاع عليه
فكذا يقال للمشترطين اجماعكم بعد الانقراض ليس بحجة القا الخبر الصحيح اذا اطلع
عليه من بعدكم **فهو** اي هذا اللازم **مشترك** بيننا وبينكم فما هو جوابكم عنه
جوابنا وهذا جواب جدلي **والحل** وهو الجواب الحلي **يجب ذلك** اي الغا الخبر
الصحيح المخالف حكمه لما اجمع عليه **تقديما للقاطع** وهو الاجماع على ما ليس
بقاطع وهو الخبر الصحيح الذي اطلع عليه بعد ذلك ولا نسلم انه غير محجور عن
الرجوع عن اجتهاد المجمع عليه والحاصل انا لا نسلم ان اللازم باطل مطلقا بل عند
عدم الاجماع واما معه فالمنع عن الرجوع واجب **واذا** اي كون الرجوع عند ظهور
موجبه ليس مطلقا بباطل بل فيما اذا انعقد الاجماع عليه **قال عبيدة** اي لعلي حين رجع عما كان
المجمعين عليه حيث قال اجتمع رايي وراي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن ثم
رايت بعد ان يبعن ويعقول فقال عبيدة **رايك وراي عمر في الجماعة احب الي من
رايك وحدك** في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه رواه عبد الرزاق وليس هذا
من علي رضي الله عنه مخالفة للاجماع بل كما قال المصنف **وغاية الامر ان عليا**

رضي

رضي الله عنه يرى اشتراطه اي انقراض العصر ثم ليس هذا الراي منه المدلول
عليه بهذه الواقعة مع مخالفة غيره من الصحابة فيه بمتعين الاعتبار حتى ينتهض
حجة للمخالف على ان الذي في رواية البيهقي عن علي رضي الله عنه انه خطب على منبر
الكوفة فقال اجتمع رايي وراي امير المومنين عمر ان لا تباع امهات الاولاد واما ان الان اري
بيعهن فقال له عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك فاطرق راسه
ثم قال اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي **قالوا** اي المشترطون ثانيا
**لو لم يعتبر مخالفة الراجع لان الاولى كل الامة لم يعتبر مخالفة من مات لان الباقي
كل الامة** واللازم باطل **اجيب عدم اعتبار مخالفة الميت مختلف** فيه فعلى عدم الاعتبار
له يمنع بطلان اللازم ويلزم ان لا قول للميت **وعلى الاعتبار** له يمنع الملازمة وفرق الفرق
بينهما **يحقق الاجماع** اولا بموافقته **قبل الرجوع فامتنع** اعتبار مخالفته ثانيا **ولم
يتحقق** الاجماع **قبل الموت** اي موت المخالف ثم القول لم يمت بموت قايله لان الاعتبار لقايله
لدليله لا لذات القايل لان قول صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل الميت باق بعد
موته فكان كبقائه مخالفا فهو قول بعض من وجد من الامة وهو متحقق عند الاجماع فلا
ينعقد مخالفته هذا وكون فايدة الاشتراط جواز رجوع الجميع والبعض لا دخول من سيحدث
قبل انقراضهم تحكم لانه اذا كان الغرض انه لا يكون اجماعا حتى ينقرض العصر وقد وجد
مجتهد اقبل انقراضهم فلم لا يدخل ويعتبر حتى لا يتم انعقاد الاجماع مع مخالفته كما انه يعتبر
رجوع بعضهم من غير ينسب اليه مخالفة الاجماع افادني معنى هذا المصنف رحمه الله
ثم القايل ان يقول واذا كان اللاحق صار كالسابق في اعتبار قوله فينبغي ان يشترط انقراض
عصره كما في السابق وكونه اعتبار انقراض عصره ايضا يودي الى عدم استقرار الاجماع لا يوجب
عدم اعتبار هذا القول المودي اليه فليتامل **مسئلة اكثر الحنفية والمحققون من
الشافعية** كالحارث المحاسبي والاصطخري والقفال الكبير والقاضي ابي الطيب وابن
الصباغ والامام الرازي واتباعه **وغيرهم** كالجبائي وابنه **لا يشترط لحجيته** اي الاجماع
انتفا سبق خلاف مستقر لغير المجمعين بان اختلف اهل عصر في مسئلة واعتقد كل
حقية ما ذهب اليه ولو لم يكن خلافهم على طريق البحث عن الماخذ من غير ان يعتقد
احد في المسئلة واعتقد كل حقية ما ذهب اليه ولو لم يكن في مهلة النظر حتى تبين
المسئلة اجتهادية كما كانت **وخرج عن ابي حنيفة اشتراطه** اي انتفا سبق خلاف مستقر
لغيرهم كما هو مذهب الشافعي على ما قاله الغزالي في المنخول وابن برهان وذكر ابو اسحق
الشيرازي انه قول عامة الشافعية وفي المحصول انه قول كثير من المتكلمين الشافعية
والحنفية ونقله سراج الدين الهندي عن احمد والاشعري والصيرفي وامام الحرمين والغزالي
واختاره الامدي **ونفيه** اي نفي اشتراط سبق خلاف مستقر لغيرهم **عن محمد وعن
ابي يوسف كل** من اشتراطه ونفي اشتراطه **من القضا ببيع امهات الاولاد لمخالفة**
جواز **للصحابة** لما يفيده ما اخرج البيهقي والطبراني عن سلامة بنت معقل قالت كنت
للحباب ابن عمرو ومات ولي منه ولد فقالت امراته الان تباعين في دينه فاتيت رسول الله

صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال لا تبيعوها واعتقوها فاذا سمعتم برقيق جائني
فاتوني اعوضكم منها ففعلوا فاختلفوا فيما بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال بعضهم بل هي حرة قد اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم زاد اسحق بن ابراهيم
الرازي في روايته فنحن اذا كان الخلاف اجمع **التابعين على احد قوليهم** اي الصحابة
من المنع والاحسن اسقاط من على ابدال المنع من احد قوليهم **لا ينفذ** بيعهن **عند**
محمد لانه قضا بخلاف الاجماع لان جواز البيع لم يبق اجتهاديا بالاجماع في العصر الثاني
وقضا القاضي على خلاف الاجماع لا يصح فينقض قضاؤه **وعند ابي حنيفة ينفذ** لانه لم
يخالف الاجماع على عدم جواز بيعهن لان الخلاف السابق انعقاد الاجماع المتاخر فلا ينقض
ولابي يوسف مثلهما فقد ذكر السرخسي مع ابي حنيفة وصاحب الميزان مع محمد وفي
التحقيق وغيره وهو الاصح في كشف البزدوي وقد حكي عنه نصا ان الاجماع بعد اختلاف
ينعقد ويرفع الخلاف كذا رايته في بعض نسخ اصول الفقه **والاظهر** من الروايات
كما في الفصول الاستروشنية وغيرها **لا ينفذ عندهم** فقد ذكر في التقويم ان محمدا روي
عنهم جميعا ان القضا ببيع ام الولد لا يجوز **وفي الجامع يتوقف على امضا قاض اخر**
ان امضاه نفذ والا بطل وكلام السرخسي يفيد ان المخرج من هذه المسئلة عن محمد عدم
اشتراط انتفا سبق خلاف مستقر وعنهما اشتراطه شيخه شمس الايمة الحلواني ثم هذا
يفيد ان اجماع الصحابة لم ينعقد اجماعا على عدم جواز بيعهن والا فليس اجماع التابعين
على ذلك كما حكاه كثير مثالا لعدم اشتراط انتفا سبق خلاف مستقر لا لعل عمر سابق
والاشبه ذلك فقد سمعت ما عن علي رضي الله عنه واخرج البيهقي باسناد صحيح
عنه قال ناظرني عمر في امهات الاولاد فقلت يبعن وقال لا يبعن فلما افضي الامر
الي رايت ان يبعن وعبد الرزاق عنه انه عهد في وصيته فقال اني تركت تسع عشرة سرية
فايتهن كانت ذات ولد فلتقوم في حصة ولدها ثم تعتق واخرج البيهقي وابن المنذر
بسند رجاله ثقات عن زيد بن وهب قال انطلقت انا ورجل الي ابن مسعود فسالناه
عن ام الولد فقال تعتق من نصيب ولدها وعن ابن عباس قولان احدهما على وفاق
ابن مسعود اخرجه ابن ابي شيبة باسناد حسن والاخر فيه جواز البيع مطلقا
اخرجه عبد الرزاق باسناد صحيح واخرج البيهقي بسند صحيح عن نافع قال لقي ابن
عمر رجلان بطريق المدينة فقالا تركنا هذا الرجل يعنيان ابن الزبير يبيع امهات
الاولاد فقال لكن ابا حفص عمر اتعرفانه قالا نعم قال قضى امهات الاولاد لا يبعن
ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها صاحبها ما عاش فاذا مات فهي حرة ونقله في التقويم
عن جابر وقال اخرون من مشايخنا كالكرخي والرازي والسرخسي لا بد القول بنفاذ
القضا ببيعهن على الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر قال السرخسي والاوجه
عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الدال على ان اجماع اهل كل عصر اجماع
معتبر ومشى عليه صاحب المنار وذكر العاني انه الصحيح عند اصحابنا و **والتخريج**
لهذا القول **على عدمه** اي عدم اشتراط انتفا الخلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق

ان

ان الاجماع المسبوق بخلاف مستقر **مختلف** في كونه اجماعا فاكثر العلما ليس باجماع
والاخرون اجماع فيه شبهة **فكذا متعلقه** اي فكذا في اعتبار متعلق هذا الاجماع
وهو الحكم المجمع عليه شبهة **فهو** اي القضا بذلك الحكم ثانيا فلانه ليس بمخالف للاجماع
القطعي بل لاجماع مختلف فيه فكان **كقضاء في مجتهد** فيه اي في حكم مختلف باعتباره فينفذ
ويصير لازما ومجمعا عليه ويتوقف نفاذه على امضا قاض اخر فيه بخلاف قضاء الاول
كان باطلا ولو كان نفس القضا مختلفا فيه كان استقضيت امراة في الحدود فقضت
فيها فرفع الي قاض اخر فابطله جاز لان نفس القضا الاول مختلف فيه فكذا هذا كذا
في كشف البزدوي وغيره ولكن لقائل ان يقول كون اظهر الروايات انه لا ينفذ وبني
عليه الخصاف حيث ان للقاضي ان ينقض القضا ببيع ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين
هو الاشبه ثم الاظهر ان الخلاف في القضا ببيع امهات الاولاد في نفس القضا ايضا كما في
متعلقه الذي هو جواز البيع لا في نفس متعلقه فقط فيحمه ما في الجامع لان قضا
الثاني هو الذي يقع في مجتهد فيه اعني الاول فلا جرم ان الكشف وهذا الوجه الاوفق بل
تنبيه ثم الذي عليه الاربعة الاربعة عدم جواز بيع ام الولد وحيث كان القاضي مقلدا
لاحدهم كما عليه الحال الان في سائر الاقطار بل دايما يفوض اليه القضا ليقضي على مذهب
مقلده الذي هو احدهم نقلا او تخريجا فلو وقع قضا قاض من قضاة الزمان ببيع امهات
الاولاد لا ينفذ وان نفذ دون عدد كثير منهم على الخلاف من مذهب مقلديهم
والوجه ظاهر فليتنبه له **لنا** على اشتراط هذا الشرط **الادلة** المتقدمة على حجية الاجماع
لا تفصيل بين ما سبقه خلاف او لا فيعمل بمقتضى اطلاقها **قالوا** اي الاخرون
لا ينفي القول بموت قائله حتى جاز تقليده اي قائله **والعمل به** اي بقوله ولهذا
يدونونه ويحفظ **فكان** قوله **معتبرا حال اتفاق اللاحقين فلم يكونوا** اي اللاحقون
كل الامة فلا اجماع **قلنا جواز ذلك** اي تقليد الميت والعمل بقوله **مطلقا**
ممنوع بل جوازه ما لم يجمع على القول الاخر المقابل له اما اذا اجمع على الاخر
فينتفي اعتباره اي ذلك القول الذي لا وجوده **كما بالناسخ** فان الناسخ ينفي
اعتبار المنسوخ لا وجوده فلا يسوغ والحالة هذه تقليده والعمل بقوله بل هذا
من قبيل النسخ كما صرح به فخر الاسلام حيث قال ولكنه نسخ بالاجماع فكان ساقطا كقياس
نزل بعد نص بخلافه كيف يكون منسوخا ساقطا وقال صاحب كشفه اي لم يبق
معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كيف نزل بخلاف القياس يخرج
القياس عن ان يكون معمولا به على هذا فقد كان الاولى ان يقال كما هو شان الناسخ او
غيره من النواسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح
ان باجماع التابعين تبين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان الدليل لا يظهر
خطاؤه ابدا بل يتقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على
البطلان فتبين انه شبهة لكن قال في الكشف ويمكن ان يجاب عنه بان بوفاة الرسول
صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقية الاحكام الثابتة في زمانه

علي ما كانت فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع او باجتهاد اهل عصر اخر
يتفقوا علي خلافه بنا علي اجتهاد نسخ لهم علي خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم
ويكون هذا بيانا لانتها مدة الحكم الاول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جايز لانه
لا يدخل للراي في معرفة انتها مدة الحكم لانا لا ندعي انهم يعرفون انتها مدة الحكم
باراءهم بل نقول المصلحة متغيرة يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم
انتهي وقد ذكر في التلويح ملخصا وسكت عليه ونظيره انه لو ان كان فيه ما تقدم في مسيلة
النسخ بالاجماع فيمكن ان يقال هو اولي مما ذكره صاحب الميزان لان ما ذكره يودي الي
تضليل الفرقة من الصحابة الذين وقع الاجماع علي خلاف قولهم في الدليل بعين انهم
لم يقيسوا مقرونا بشرايطه وهو بعيد منهم وقوعا ومن حفاظ بهم تقريبا بخلاف
هذا التوجيه فانه ليس فيه نسبتهم الي تعليل لا في الحكم ولا في الدليل والله سبحانه
اعلم **وبه** اي بهذا الجواب **يبطل قولهم** اي الشارطين **يوجب** عدم اعتبار قول
الميت المخالف **تضليل بعض الصحابه** فانه كثيرا ما اتفق لهم خلاف مستقر في مسايل
وحيث يصح وجود الاجماع لمن بعدهم علي احد قوليهم ولم يعتبر القول الاخر مانعا
من انعقاد الاجماع علي خلافه لزم ان يكون صاحب القول الاخر مخالفا للاجماع ومخالفة
الاجماع توجب التضليل لانه يوجب الحقية فيما اجتمعوا عليه وقد قال تعالى فما ذا
بعد الحق الا الضلال وبيان بطلان هذا اللازم ظاهر اما اولا فلان كون صاحب
القول الاخر مخالفا للاجماع ممنوع اذ لا وجود للاجماع في حياته والمخالفة فرع الوجود
بل غايته ان رايه كان حجة قبل حدوث الاجماع فاذا حدث القطع كونه حجة مقتصرا
علي الحال واما ثانيا فالاجماع علي عدم تضليل المجتهد المزاحم لمجتهدين اتفقوا علي
خلاف قوله فما ظنك بالمجتهد المتقدم نعم غاية ما يقتضي هذا الاجماع ظهور خطا
المخالف لما حدث الاجماع عليه وهو غير ممتنع فان المجتهد يخطي ويصيب ثم لا منع
فيه فانه غير ملوم ولا ماموز بل لا معذور وانما المعذور الممتنع تضليل كل الصحابه
او كل الامه في عصر بالنظر الي الحكم لان اصابه الحق لا تعدوهم **وباجماع التابعين**
المذكور **بطل ما عن الاشعري والغزالي وشيخه** امام الحرمين **من احالة**
العادة اياه اي الاجماع علي احد القولين السابقين **لعقائدها** اي العادة **بالاطراد**
علي المعتقدات وخصوصا من الاتباع لا ربابها فلا يمكن اتفاقهم ووجه
بطلانه ظاهر فان الوقوع دليل الجواز **علي انه** اي وجود القولين المذكورين
انما استلزم ذلك اي قضايها باحالة وقوع الاجماع علي احدهما **من المختلفين** انفسهم
لا وقوعه ممن بعدهم والمسلة مفروضة في وقوعه ممن بعدهم علي انه هذا وان
كان ايضا غير مسلم بالنسبة الي المختلفين اذ قد يخفي الصواب المجتهد في وقت ويظهر
له في اخر وبعيد من المتدين الاصرار علي الخطا بعد ظهور الصواب له لكن لما كان
مع ذلك فيه اطناد ببطلانه استحالة بوجه اخر ذكره كذلك **وما عن المجوزين**
من عدم الوقوع ايه ويبطل ايضا ما عن بعض المجوزين لانعقاده وحجيته لو انعقد

من نفي

من نفي وقوعه عادة اذ هو واقع كالاجماع المذكور ثم هذا يفيد ان المجوزين طايفتان
طايفة قايلة بالجواز والوقوع والجمهور وطايفة قايلة بالجواز لا الوقوع **قولهم**
اي القايلين بامتناع الوقوع في الموقع **تعارض الاجماعين القطعيين** الاول **علي**
تسويغ القول بكل من القولين **والثاني علي منعه** اي منع تسويغ القول بكل منهما
لحصول الاجماع علي احدهما بعينه وتعارضهما محال عادة **قلنا** تعارضهما ممنوع اذ **التسويغ**
اي تسويغ القول بكل منهما **مقيد بعدم الاجماع علي احدهما وجوبا** وهو متعلق
بمقيد وانما قيد التسويغ علي سبيل الوجوب بما اذا لم يجمع علي احدهما **لادلة الاعتبار**
للاجماع المسبوق بخلاف مستقر اي حجيته كما ذكرنا **اما اجماعهم** اي المختلفين انفسهم
بعد اختلافهم المستقر **علي احدهما فكذلك** اي فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم جوابا
واسئلة لا فمنعه الامدي مطلقا لان استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم علي جواز
الاخذ بكل من شقي الخلاف باجتهاد فيمتنع اتفاقهم بعد علي احد الشقين وجوزه
الامام الرازي مطلقا ونقله امام الحرمين عن اكثر الاصوليين لادلة الاعتبار وتضمن
استقرار الخلاف اتفاقهم علي جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف مشروط بعدم الاتفاق
علي احدهما والغرض انتفاوه وقيل الا ان يكون مستندهم في الاختلاف قاطعا فلا
يجوز حذرا من الغا القاطع **وكونه** اي اجماعهم **حجة** في هذه اظهر من كون الاجماع حجة
في الاولي **اذ لا قول لغيرهم مخالفا لهم** في هذه **وقولهم** اي المخالفين منهم اولا **بعد**
الرجوع عنه ثانيا الي قول الباقين **لم يبق معتبرا** حتي لا يجوز له ولا لغيره العمل
به بعد الرجوع عنه **فهو** اي القول الذي استمر بعضهم عليه ورجع الباقون اليه
اتفاق كل الامه بخلاف ما اي المسلة التي **قبلها** فان القول انعقد الاجماع
علي خلافه **يعتبر فيهم** اي المجمعون علي خلافه في العصر الذي بعده **كبعض الامه**
فان قيل اردتم يعتبر قبل الاجماع علي القول المخالف حتي جاز ان يعمل به
مقلده فمسلم وكذا اقول بعض المختلفين قبل رجوعه الي مقابله وان اردتم تعتبر
بعد الاجماع علي مقابله ممنوع بل يعتبر كما في هذه فلا فرق بين الاجماعين في الحجة
ظهورا والظهر به قلنا نختار الثاني ولا نمنع ان القول الذي لم يجمع عليه بعد الاجماع
علي مقابلة في المسلة الاولي غير معتبر اصلا كما في هذه فانه يجوز الاجتهاد في
الاجماع المسبوق بخلاف مستقر من غير المجمعين بخلاف ما انعقد عليه كما سيصرح به
المصنف في اخر مسيلة انكار حكم الاجماع القطعي ولا يجوز الاجتهاد في الاجماع المسبوق
بخلاف مستقر من المجمعين فظهور وجه الاظهرية المفيدة لمزيد القوة فيه علي ما قبله
والله سبحانه اعلم تنبيه ثم غير خاف ان هذا كله بناء علي عدم اشتراط انقراض العصر
اما علي اشتراطه فجايز وقوعه ويكون حجة اذ ليس فيه ما توهم تعارض الاجماعين
ولان اختلافهم علي قولين ليس باكثر من اجماعهم علي قول واحد واذا جاز الرجوع
في الواحد المتفق عليه ففي المختلف فيه اولي والشرط كما قال ابن الحاجب ان رجع الجميع
من قبل ان يتعرض منهم احد وان مات احد الطايفتين او ارتدت والعياذ بالله فهو

يعتبر قول التابعين اجماعا فاختار الامام الرازي والصفي الهندي انه يعتبر اجماعا
لا بالموت والكفر بل لكونه قول كل الامة صحح القاضي في التقريب انه لا يكون اجماعا
لان الميت في حكم الموجود والباقون بعض الامة لا كلها وجزم به ابو منصور والبغدادي
وذكر في المستصفى انه الراجح وحكي الشيخ ابو بكر الرازي فيه قولا ثالثا وهو ان لم
يسوغوا فيه اختلاف صار حجة لان الطايفة المتمسكة بالحق لا يخلو منها زمان وقد
شهدت ببطلان قول المنقرضة فوجب ان يكون قولها حقا وان سوغوا فيه الاجتهاد
لم يصر اجماعا لاجماع الطايفتين على تسويغ الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدم اذا كان
طريقه اجتهاد الرازي واما اجماعهم قبل استقرار خلافهم فاجماع مسئلة معظم العلما
كما ذكر ابن برهان على انه لا يشترط في حجيته اي الاجماع عدد التواتر لان الدليل السمعي
لحجيته لا يوجبه اي عدم التواتر بل يتناول الاقل منهم لكونهم كل الامة والعقلي
لحجيته وهو انه اي الاجماع لو لم يكن عن دليل قاطع لم يحصل الاجماع لان العادة الحكم
بان الكثير من العلما المحققين المجتمعين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطي
على سبيل الظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع بلغهم فيه يوجب ذلك الحكم
لم يصح مثبتا لاشتراط عدد التواتر في حجيته وهذا ابنا على ان قول القاضي وامام
استدل بالعقل وهو انه لم يكن الا عن قاطع لما حصل فلا بد من القول بعدد
التواتر فان انتفا حكم العادة في غير ظاهر بل هو في خبر المنع لان اشتراط عدد
التواتر في انتهاض الاجماع حجة قطعية دون انتهاضه حجة ظنية واذن اي واذ لا
نشترط عدد التواتر في المجمعين لحجيته الاجماع لا اشكال في تحققه اي الاجماع لو
لم يكن ذلك الاجماع لا اتفاق اثنين على حكم شرعي في عصر اذا انفردا فيه كانه
لوجود ما قيل من انه معناه لغة الاتفاق لان اقل ما يقع عليه ما اذا كان
من اثنين وقد تقدم ما فيه من البحث في صدر الباب على ان فيه خلافا ايضا
فقي التحقيق ورايته في بعض الحواشي اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة من العلماء
لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الايمة
حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوي من البعض
مع السكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا احد التواتر فلو اتحد
اي لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فقيل فقوله حجة جزم به ابن سريج ونقله
الصفي الهندي عن الاكثرين لتضمن السمعي السابق في بيان حجية الاجماع عدم خروج
الحق عن الامة من غير تفصيل على ان الامة تطلق على الواحد ايضا كقوله تعالى
ان ابراهيم كان امة فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة فيكون قوله
حجة وقيل لا يكون قوله حجة لان المنفي عنه الخطا الاجتماع المستفاد من قوله
صلى الله عليه وسلم سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة الى غير ذلك كما تقدم
وسبيل المومنين حيث كان المراد به في الاية الشريفة الاجماع وهو اي كل منهما
منتف في الواحد اذ ليس له اجتماع وليس هو بالمومنين ونص في التحقيق وغيره على انه

الاظهر والسبكي على انه المختار واطلاق الامة على ابراهيم مجاز للقطع بان اطلاقها
على الجماعة حقيقة والاصل عدم الاشتراك ولا يلزم من ارتكاب المجاز في حق ابراهيم
عليه السلام لتعظيمه ارتكابه في حق غيره وبمعنى المقتدي فهي فعلة بمعنى مفعول
كالرحلة والنخبة من امه اذا قصده واقتدى به فان الناس كانوا يامونه للاستفادة
ويقتدون بسيرته لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما وكنت عرضته على المصنف
التنبيه عليه فاجاب بانه نبه عليه بذكره له اخرا مع عدم تعقبه فان العادة في حكاية
الاقوال مع دلايلها من غير تنصيص على اختيار احدها ولا تعقبه دليله اي يكون المختار
هو الاخر وفي حكايتها بلا دليل ان يكون المختار الاول الا ان يذكر ان غيره المختار
مسئلة ولا يشترط في حجيته اي الاجماع مع الاكثر اي مع كون المجمعين اكثر مجتهدي
ذلك العصر والاوضح ولا في حجية اجماع الاكثر عدمه اي عدد التواتر في الاول الذين
لم يوافقوا المجتهدين والا فان كان الاقل يبلغون عدد التواتر فلا يكون اجماع الاكثر
حجة اصلا اي لا يفصل بهذا التفصيل من انه ان بلغ الاقل عدد التواتر منع خلافهم
انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغوا عدد التواتر لم يمنع كما هو معروف والى كثير
من الاصوليين على ما في شرح البديع لسراج الدين الهندي قال القاضي ابو بكر وهو
الذي يصح عن ابن جرير ومطلقا اي ولا يشترط في حجة اجماع الاكثرون الاقل عددا
مخصوصا كعدد التواتر وغيره بل اجماع الاكثر حجة مطلقا كما عزاه في البديع وغيره
ونقل عن احمد ايضا على ما في الكشف وغيره وقال ابو عبد الله الجرجاني والرازي
من الحنفية على ما في خلافه بخلاف من لم يسوغ الاكثر اجتهاده فانه ينعقد الاجماع
مع خلافه ولكن يكون حجة ظنية كخلاف ابي موسى الاشعري في نقض النوم
حيث لا ينقض كما اخرج معناه عنه ابن ابي شيبة ونقل عن غيره من الصحابة ايضا
وصح عن جماعة من التابعين منهم ابن المسيب قلت ولفظ السرخسي والاصح عندي ما اشار
اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد
لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في زوج
وابوين وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد
وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس
في حل التفاضل في اموال الربا فان الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي
انه رجع الى قولهم فكان الاجماع ثابتا بدون قوله ولهذا قال محمد في الاملاء
لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع
انتهى ولعل المسئلة موضوعة في خلاف لا غير والذي في اصول الفقه لابي بكر الرازي
واختلف اهل العلم في مقدار من يعتبر اجماعه فقايلون جماعة يمتنع في العادة ان
يخبروا عن اعتقادهم فلا صدق فاذا اجمعوا على قول ثم خالفهم العدد القليل الذي
يجوز على مثلهم ان يظهروا خلاف ما يعتقدون ولا نعلم يقينا ان خبرهم فيما يظهرونه
من اعتقادهم مشتمل على صدق لم يعتد بخلاف هولاء عليهم اذا ظهرت الجماعة انكار قولهم

ولم يسوغوا له خلافا وان سوغت الجماعه للعدد اليسير خلافهم ولم ينكروه لم يكن ما اتفق
به الجماعه اجماعا وان خالف هذه الجماعة جماعه مثلها في الصفة المذكوره وانكر
بعض على بعض ما قاله او لم ينكر لم ينعقد بقول احدى الجماعتين اجماع اذا لم يثبت
ضلال احد الفريقين عندنا وهذا لا خلاف فيه وقال اخرون اذا خالف على الجماعه
التي وصفنا حالها العدد اليسير وان كان واحدا كان خلافه عليها خلافا فحكى
لنا في ذلك شيا وساق وجه القول الاول ثم قال وهذا القول اظهر واوضح دلاله
ما حكيناه عن ابي الحسن في اثبات خلاف الواحد على الجماعه ثم قال في موضع اخر
من كتابه اذا اختلفت الامة على القولين وكل فرقه من الكثره في حد ينعقد بها الاجماع
لو لم يخالفها مثلها فان من الناس من يعتبر اجماع الاكثر وهم الحشويه وقال اهل
العلم لا ينعقد بذلك اجماع ووجب الرجوع الى ما يوجبه الدليل لان الحق يجوز
ان يكون مع القليل اذا كانوا على حد متى اخبروا عن اعتقادهم للحق وظهرت
عدالتهم وقع العلم باشتمال خبرهم على صدق على نحو ما ذكرنا فيما سلف فقد اثنى
الله تعالى ورسوله على القليل ومدحهم وذم الكثير فقال تعالى وقليل من عبادي
الشكور وما امن معه الا قليل فلولا كان من القرون من قبلكم اولو بقية ينهون
عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم ولكن اكثر الناس لا يعلمون الى غير ذلك
وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الاسلام بدا غريبا وسيعود كما بدا فطوبى للغربا
قيل ومن هم يا رسول الله قال الذين يصلحون اذا فسد الناس وقال ستفترق
امتي على ثلثين وسبعين فرقه كلها في النار الا واحده الى غير ذلك وقد ارتد
اكثر الناس بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعوا الصدقه وكان الحق مع
الاقل وهم الصحابه وكان اكثر الناس في زمن بني اميه على القول باقامة معويه
ويزيد القله والكثره فان قيل قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم
بالجماعه فان الشيطان مع الواحد من الفرقتين اللتين ذكرنا جماعه فلم اعتبرت
الاكثر ولا دلاله في الخبر عليه وقوله عليكم بالجماعه يعني اذا اجتمعت على شي وخالفها
الواحد والاثنان فلا يعتد بخلافهما ولزم اتباع الجماعه الا ترى الى قوله فان
الشيطان مع الواحد فاخبر ان لزوم الجماعه انما يجب اذا لم يخالفها الا الواحد او العدد
اليسير وكذلك قوله عليكم بالسواد الاعظم معناه ما اتفقت عليه الامة في
اصول اعتقاداتها فلا تنقضوه وتصيروا الى خلافه وكل من قال بقول باطل
فقد خالف الجماعه والسواد الاعظم اي جملة اعتقادها وتفصيله انتهى مع بعض
تلخيص وهذا وان كان في بعضه خلاف وتعقب كما سيعلم فهو خلاف ما نسبه صاحب
البديع اليه من انه على ان اجماع الاكثر حجه مطلقا وصاحب الكشف وغيره اليه من
ان الاكثر ان سوغ اجتهاد الاقل لم ينعقد الاجماع مع حجيه مثلما ذكره الرازي من انه
ان خالف الاكثر من اثنين اعتبر والا فلا ونقل سليم الرازي عنه ان خالف اكثر من ثلثه
اعتبر والا فلا والله سبحانه اعلم والمختار ليس اجماع الاكثر اجماعا اصلا فلا يكون

حجة

حجه قطعيه ولا ظنيه لانه ليس بكتاب ولا سنه ولا اجماع ولا قياس بل ولا دليل
من الادلة المعتبره من الائمه والمختار لبعضهم وكان ابن الحاجب ليس اجماعا لكن حجة
لان الظاهر اصابتهم اي الاكثر خصوصا مع عليكم بالسواد الاعظم كما قدمناه من
رواية ابن ماجه والسواد الاعظم هو الاكثر واما الاول اي انه ليس اجماعا فلانفراد
ابن عباس في العول اي انكاره من بين الصحابه كما اخرجه عنه ابي شيبه وغيره فلا
يقدح ذهاب عطا وابن الحنفيه والباقر وداود واصحابه اليه نقله ابن حزم واخبار
ابي هريره وابن عمر في جواز اداء الصوم اي انكار صحة اداء صوم رمضان في السفر كما ذكره
اصحابنا وان كان فعيه عن ابي هريره وبعض اصحابنا عن ابن عمر وقال شيخنا الحافظ
حكي عن عمر وابن عمر وابي هريره انتهى وقال ابن المنذر روينا عن ابن عمر انه قال
ان صام في السفر فكانه افطر في الحضر وروي عن ابن عباس انه قال لا يجزيه وعن ابن
عبد الرحمن بن عوف انه قال الصايم في السفر كالمفطر في الحضر عدوا اي الصحابه
انفراد هولاء بالمنع مع ذهاب الاكثر الى عدمه خلافا اجماعا ولو كان اجماعا اجماعا لعدو
القول الاكثر في هاتين المسئلتين اجماعا وايضا فالادلة انما توجبه اي الاجماع في الامه
اي حجة اجماعهم غير معقول لزوم اصابتهم فما دام واحد من اهل الاجماع مخالفا
لهم لم ينتف الاحتمال ان يكون الحق معه لان المجتهد يخطي ويصيب وما ثبت غير
معقول المعنى يجب رعاية جميع اوصاف النص بتمامها ولكل اهل الاجماع او معقول
المعنى لزوم اصابتهم اكراما لهم والاكثر ليسوا كل الامه واستدلال المكتفي
بالاكثر في انعقاد الاجماع بهم بما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعه
ومن شذ شذ في النار ونحاه منع الرجوع بعد الموافقه الى عدمها من شذ البعير
وند اذا توحش بعد ما كان اهليا فالشاذ من خالفه بعد الموافقه من لم يوافق
ابتدا فلا حجة فيه على ان من لم يوافق ابتدا الاغير بعدم وفاقه فاذن فالجماعه
الكل وكذا السواد الاعظم المراد من متابعته متابعة الاكثر فيما اذا وجد الاجماع
من جميع اهله ثم خالف البعض لشبهه اعترضته لان رجوعه بعد صحة الاجماع ليس
بصحيح او السواد الاعظم الكل اذ هو اعظم ما دونه توفيقا بين الادلة السمعيه
وباعتماد الامة عليه اي واستدلال المكتفي بالاكثر باعتماد الامة على اجماع الاكثر
في خلافة ابي بكر مع خلاف علي وسعد بن عبادة وسلمان فلم يعتدوا بهم اي الصحابه
بخلاف هولاء الثلاثه رضي الله عنهم صحيحه بالاجماع على الانعقاد اي انعقد
الامامه ببيعة الاكثر اذ هي كافيه في انعقادها بل في بيعة عدلين كما فيه لا لان
خلافهم مجمع عليها وقتئذ فلم يتم دعوى ان الاجماع ينعقد بالاكثر ثم بقي ما وجه
قابل ان لم يبلغ الاقل عدد التواتر يكون حجة قطعيه وان بلغ لا يكون حجة اصلا
ولعل وجهه ما افادنيه المصنف ام لا وهو ان عدد التواتر ما يحصل به القطع فلو
كان مخالفه اجماعا لوقع القطع بالنقيضين وهو ممتنع وجوابه ان القطع انما يحصل
من المتواتر فيما اخبر به اهل التواتر مستندا فيه الى الحس لا ما قالوه عن راي واجتهاد

مع مخالفة غيرهم لهم في ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل قلت ثم لا يخفى ان
يفيد الظن ولا يلزم منه القطع بالنقيضين والله سبحانه اعلم مسئلة ولا يشترط
في حجية الاجماع عدالة المجتهد في القول المختار للآمدي وابي اسحق الشيرازي وامام
الحرمين والغزالي في المنخول فيتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما
يتوقف على موافقة العدل لان الادلة المفيدة لحجية الاجماع لا توقفه اي الاجماع
عليها اي على عدالته والحنفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة
المجتهد غير العدل كما مشى عليه الجصاص ونص على انه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي
الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقها والمتكلمين وصاحب كشف البزدوي والسبكي
الى الجمهور لان الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمنها اي العدالة اذ الحجية
الثابتة للاجماع لامته انما هي للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس من اهل التكريم وهذا
بناء على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوقف في اخباره اي من ليس
بعدل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الاية وذلك لانه لا يتحامى الكذب
غالبا وقال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي انه ان كان معلنا بفسقه فلا يعتد
بقوله في الاجماع وان كان غير مظهر له يعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه
حتى ترد شهادته لانه لا يخرج بهذا عن الاهلية للشهادة اصلا ولا عن الاهلية للكرامة
بسبب الدين الا يرى انا نقطع القول لمن يموت مؤمنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في
النار فاذا كان اهلا للكرامة بالجنة في الاخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله الاجماع
وقيل اي وقال امام الحرمين وابو اسحق الشيرازي يعتبر قوله اي غير العدل في حق
نفسه فقط كاقراره اي كما يقبل اقراره في حق نفسه بالمال والجنايات فيكون
اجماع العدول حجة عليه ان وافقهم لا اذا خالفهم وعلى غيره مطلقا ويدفع بهذا
القول نظرا الى هذا القياس بانه اي اقراره معتبر منه فيما عليه وهذا اي لو اعتبار
قوله هنا له لا عليه ان ينتفي باعتبار اقراره وذهب بعضهم الى فيه الى انه اذا
خالف يسأل عن ماخذ الخلاف ان يحمله فسقه على القيام من غير دليل فانه ذكر ما يجوز
ان يكون متمسكا اعتبر والا فلا واختاره ابن السمعاني وعليه اي اشتراط عدالة
المجتهد ينبني شرط عدم البدعة فيه ايضا اذا لم يكفر بها اي بالبدعة كالخوارج
الا ان الغلاة منهم فانهم من اصحاب البدع الجلية كما تقدم في مباحث الخبر ولم يكفر
واستدعتهم والحنفية قالوا يشترط فيه عدم البدعة اذا ادعى اليها لانه يوجب
تعصبا وهو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل جانب يوجب خفة
سفه فيتهم في امر الدين فان لم يدع اليها يكون قوله في غير بدعته معتبرا في انعقاد
الاجماع لانه من اهل الشهادة وكذا كان مقبولها في الاحكام لا في بدعته لانها انما
يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول يخالفه فهو باطل وكذا ان كفر بهواه
لان اسم الامة لا يتناوله مطلقا ثم لهذا التفصيل قول بعض مشايخنا على ما في الميزان
وغيره ومشى عليه فخر الاسلام ومتابعوه وقال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي انه

ان كان

ان كان مشهورا بالهوى ولكنه غير مظهر له لا يستر قوله فيما يضلل فيه ويعتبر فيما سواه
وان كان مظهرا له لا يعتد بقوله لان المعنى الذي قبلت به شهادته لا يوجد هناك
فانها لا تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قاله محمد قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها
كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يتهمون في احكام الشرع وقال
الشيخ ابو بكر الرازي الصحيح عندنا انه لا اعتبار بموافقة اهل الضلال لاهل
الحق في صحة الاجماع وانما الاجماع الذي هو حجة الله اجماع اهل الحق الذي لم
يثبت فسقهم ولا ضلالهم ووافقه صاحب الميزان وعليه مشى المصنف فقال والحق
اطلاق منع البدعة المفسقة لهم في اعتبار قولهم لما تقدم من الاصوليين ان اجماع
الامة حجة بطريق الكرامة وصاحب البدعة ليس من اهلها وبموافقته ايضا قول ابي
البغدادي قال اهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج والروافض
ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر في الكلام هكذا روى اشهب
عن مالك والعباس بن الوليد عن الاوزاعي وابو سليمان الجوزجاني عن محمد بن
الحسن وذكر ابو ثور انه قول ائمة الحديث وقول ابن القطان الاجماع عندنا
اجماع اهل العلم فاما من كان من اهل الاهواء فلا مدخل له فيه واختاره ابو يعلى
من الحنابلة واستقراه من كلام واحد وقد ظهر من هذه الجملة ان حجية القول
باعتبار قوله اذا كان يعتقد تحريم الكذب لا انه الصحيح كما قاله الصفي الهندي
وكذا اي كون البدعة المفسقة مانعة من اعتبار قول صاحبها لم يعتبر خلاف
الروافض في الاجماع على خلافة الشيوخ ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لان
ادنى حال الرافضة انهم فسقة وقد يقال ذلك اي عدم اعتبار خلاف الرافضة
في الاجماع المذكور لتقدمه اي الاجماع من الصحابة وغيرهم على خلافتهم قبلهم
اي قبل وجود الرافضة فعصوا اي الرافضة به اي بخلافهم له لا ان عدم اعتبار
قولهم في الاجماع المذكور بناء على فسقهم وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله
عنه خلاف الحجة التي هي دليل ظني لا خلاف اجماع الصحابة الذي دليل قطعي
بناء على انه كان في المخالفين مجتهد يعتد بخلافه كمعاوية ابن ابي سفيان وعمرو
ابن العاص اما اذا لم يكن فيهم مجتهد كما اشار اليه بقوله الا انه لم يكن في المخالفين
كمعاوية وابن العاص مجتهد فانه يكون خلاف الاجماع وانما هو اي هذا التعقيب
ابطال دليل معين اي كونه عدم اعتبار خلاف الرافضة في خلافة الشيوخ بفسقهم
والمطلوب اي اشتراط عدم فسق المجمعين ثابت بالاول وهو ان الدليل الدال على
حجية الاجماع يتضمن العدالة اذ الحجية للتكريم ومن ليس بعدل ليس من اهل التكريم
والله سبحانه اعلم مسئلة ولا يشترط في حجية الاجماع القطعية كونهم اي المجمعين
الصحابة خلافا للظاهرية فقالوا الاجماع اللازم مختص بعصر الصحابة فاما اجماع
من بعدهم فليس بحجة وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه ولاحمد قولان احدهما
نعم كالظاهرية وارجحهما اعتبار اصحابه لا كالجمهور لعموم الادلة المفيدة لحجية الاجماع

اجماع من سواهم اي الصحابه فلا موجب لتخصيصها باجماعهم قالوا اي الظاهريه
او لا انعقد اجماع الصحابه قبل مجي من بعدهم على ان ما لا قاطع فيه من الاحكام
جاز الاجتهاد فيه وجاز ما ادى اليه الاجتهاد من احد طرفيه اي الاخذ به فلو صح
اجماع من بعدهم اي الصحابه على بعضها اي الاحكام التي لا قاطع فيها لم يجز الاجتهاد
فيه اي ذلك البعض اجماعا و لا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فيتعارض الاجماعان
اجماع الصحابه على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد واجماع من بعدهم المقيد ان
ما لا قاطع فيه لا يجوز فيه الاجتهاد والجواب ان الصحابه اجمعوا على شرطه
عادته اي يجوز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه ما دام لا قاطع فيه فلم يتناقض الاجماعان
لان ما لا قاطع فيه قد زال منه الشرط وهو ما دام لا قاطع فيه لحصول القاطع
فيه وهو الاجماع الثاني في ال الحكم المجمع عليه وهو جواز الاجتهاد قالوا اي
الظاهريه ثانيا لو اعتبر اجماع غير الصحابه اعتبر ايضا اجماع غيرهم مع مخالفة
بعض الصحابه فيما اذا سبق خلاف مستقر لانه اذا جاز اعتبار عدم قبول الصحابي
فليجز مع موافقة بعض الصحابه ومخالفة بعضهم ولان مخالفة بعضهم لا يصلح
معارضا لاجماع غيرهم لان الظني لا يعارض القطعي واللازم منتف لاشتراط الحكم
عدم المخالفة الجواب انما يلزم هذا الازم لهذا القول مع بطلانه
من شرط عدم سبق الخلاف المستقر ولو من واحد في حجية الاجماع لعقد الاجماع
في هذه الصورة عنده لكن هذا اذا اسلم الملازمه وله ان يمنعها لانه يلزم هذا
لازما باطلا من لم يشترط عدم سبق خلاف مستقر في حجية الاجماع او جعل
الواحد اي خلافه مانعا من انعقاد الاجماع ممن سواه بل انما يلزمه هذا غير
قايل ببطلانه اذ هو يمنع بطلان اللازم ويعتبر التابعي المجتهد فيهم اي في
الصحابه عند انعقاد اجماعهم حتى لا ينعقد مع مخالفته كما هو مذهب الحنفيه
وان فيه رواية عن احمد وقول اكثر المتكلمين وهو الصحيح كما ذكر القاضي
عبد الوهاب وغيره واما من بلغ من التابعين درجته اي الاجتهاد بعد انعقاد
اجماعهم فاعتباره اي ذلك فيهم وعدمه اي عدم اعتباره فيهم مبني على
اشتراط انقراض العصر في حجية الاجماع وعدمه اي عدم اشتراطه في حجية الاجماع
وعدمه اي عدم اشتراطه في حجية الاجماع فمن اشترط اعتبره ومن لم يشترطه لم يعتبره
قلت الا ان هذا انما يتم على راي من يقول فايدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجمعين
ودخول مجتهد حدث قبل انقراضهم اما من قال فايدته جواز الرجوع لا غير ينبغي
ان لا يعتبره ايضا وقيل اي وقال احمد في رواية وبعض المتكلمين لا يعتبر التابعي في
اجماع الصحابه مطلقا اي سواء كان مجتهدا عند انعقاد اجماعهم او بعده لنا على
اعتبار التابعي المجتهد فيهم ليسوا اي الصحابه كل الامه دونه اي التابعي المجتهد
لانه لم يخالفهم الا في رواية النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب كون الحق معهم
دونه ولا خروجه من الامه والعصمه انما هي للكل واستدل لهذا المختار بان الصحابه

سوغوا لهم اي للتابعين الاجتهاد مع وجودهم فقد ملا شريح الكوفه اقضيته وعلي
رضي الله عنه بها لا ينكر عليه وابن المسيب المدينه فتاوي وهي مشحونه باصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكذا عطا بمكه والحسن وجابر بن زيد بالبصره ولولا اعتبار قولهم
وان خالف قول بعضهم لما سوغوا لهم قلنا انما يتم الاستدلال بهذا على اعتبار قولهم
حتى لا ينعقد الاجماع مع مخالفتهم لو نقل تسويغ خلافهم اي التابعين مع اجماعهم
اي الصحابه ولم يثبت تسويغ خلافهم لا مع اختلافهم كالمنقول من قول ابي سلمه
بن عبد الرحمن بن عوف في صحيح مسلم تذاكرت مع ابن عباس وابي هريره في عدة
الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال
ابو هريره انا مع ابن اخي يعني ابا سلمه وليس هو محل النزاع قال السبكي وفيه نظر
فان اتفاقهم لو منعهم الاجتهاد لسالوا عنه قبل اقدامهم وكانوا لا يسالون قطعا
انتهى وليس القطع بانتفاء السوال لمهملته غير خاف وان هذا لا يختص
بالتابعين مع الصحابه بل يجري ذلك ايضا في تابع التابعين مع الصحابه ايضا
مسئله ولا ينعقد الاجماع باهل البيت النبوي وهو علي وفاطمه والحسنان رضي
الله عنهم لما روى الترمذي عن عمر بن ابي سلمه انه لما نزل انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا لف النبي صلى الله عليه وسلم كسا
وقال هولا اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وحدهم مع مخالفة
غيرهم لهم او توقفهم او سماعهم الحكم خلافا للشيعه واقتصر في المحصول وغيره على
الزيديه والاماميه فان اجماعهم عندهم حجة للايه فان الخطا رجس فيكون منفيا
عنهم فيكون اجماعهم حجة واجيب بمنع ان الخطا رجس وانما الرجس العذاب
والاثم او كل مستقذر ومستنكر على ان المراد باهل البيت هم مع ازواج النبي صلى
الله عليه وسلم فان ما قبلها وهو يا نسا النبي لستن كاحد من النسا الى اخره وما بعدها
وهو واذكرن ما يتلى في بيوتكن الايه يدل عليه وح فليس في الايه دليل على ان اجماع
العتره وحدهم حجة مسئله ولا ينعقد بالاربعه الخلفا ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم مع مخالفة غيرهم او توقفهم او عدم سماع الحكم عند الاكثر
خلافا لبعض الحنفيه واحمد في روايه حتى رد منهم القاضي ابو خازم بالخا المعجمه
والزاي الحميد بن العزيز على ذوي الارحام اموالا في خلافة المعتضد بالله
لكون الخلفا الاربع على ذلك بعد القضا بها اي بتلك الاموال لبيت المال لنفاده
اي القضا بردها وقبل المعتضد قضاه بذلك وكتب به الى الافاق وكان ثقة دينا
ورعا عالما بمذهب اهل العراق والفرايض والحساب اصله من البصره وسكن
بغداد واخذ عن هلال الرازي واخذ عنه ابو جعفر الطحاوي وابو طاهر
الدباس وغيرهما وولي القضا بالشام والكوفه والكرخ من بغداد وتوفي في جمادى
الاول سنة اثنين وسبعين ومايه مسئله ولا ينعقد بالشيخين ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما مع مخالفة غيرهما او توافقهم او عدم سماعهم الحكم خلافا لبعضهم وانما

قلنا لا ينعقد الاجماع في هذه الصور لان الادله المثبته لحجة الاجماع توجب وقفه
اي تحقق الاجماع على غيرهم اي غير اهل البيت في الصورة الاولى وغير الخلفا الاربعه
في الصورة الثانيه وغير الشيخين والصورة الثالثه وقوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد وابن ماجه والترمذي وحسنه وصححه
ابن حبان والحاكم كما هو حجة القايلين بانعقاد الاجماع بابي بكر وعمر مخالفة غيرهما
لانه امر بالاقتدا بهما فينتفي عنهما الخطا ولما يجب الاقتدا بهما حال اختلافهما وجب
حال اتفاقهما وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين المهديين
عضوا عليها بالنواجذ كما تقدم في بحث العزيمه وابدا داود وغيره وانهم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي كما ذكر البيهقي وغيره وبيناه ثمه كما هو حجة القايلين بانعقاد
الاجماع بهم مع مخالفة غيرهم فانه حث على اتباعهم فينتفي عنهم الخطا اجيب
يفيدان اي هذان الحديثان اهلية الاقتدا اي اهلية الشيخين والاربعه لاتباع المقلدين
لهم لا منع الاجتهاد لغيرهم من المجتهدين فيكون قولهم حجة على غيرهم من المجتهدين الذي
هو محل النزاع وعليه اي هذا الجواب ان يقال ان ذلك اي الاقتدا فيهما
مع اجابه اي الاقتدا بكل منهما مفيد حجية قولهما وقولهم على كل مجتهد سواهم
الذي هو المطلوب الا ان يدفع بانه اي كلا منهما احاد فلا يثبت به القطع
بكون اجماعهما او اجماعهم حجة قطعيه لان الظني لا يفيد القطع بمعارضته اي
واجيب ايضا بمعارضة كل منهما باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر
دينكم عن الحميرا اي عايشه رضي الله عنها فان هذين الحديثين يدلان على جواز
الاخذ بكل بقول كل صحابي وبقول عايشه وان خالف قول الشيخين او الاربعه
الا ان الاول اي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لم يعرف بناء على قول
المرحوم في رسالته الكبرى موضوع باطل والا فله طرق من رواية عمر وابنه وجابر
وابن عباس وانس بالفاظ مختلفة اقربها الى اللفظ المذكور ما اخرج ابن عدي
في الكامل وابن عبد البر في كتاب بيان العلم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم مثل اصحابي مثل النجوم يقتدى بهم فبايهم اخذتم بقوله اهتديتم
وما اخرج الدارقطني وابن عبد البر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مثل اصحابي في امتي مثل النجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم نعم لم يصح منها شي ومن
ثمه قال احمد حديث لا يصح والبزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم
الا ان البيهقي قال في كتاب الاعتقاد رويناه في حديث موصول باسناد غير قوي
وفي حديث اخر منقطع والحديث الصحيح يودي بعض معناه وهو حديث ابو موسى
المرفوع النجوم امنة السما فاذا ذهبت النجوم اتى اهل السما ما يوعدون وانا امنة
لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي
فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون رواه مسلم والثاني اي خذوا شطر
دينكم عن الحميرا بمعناه انكم ستاخذون فلا يعارضان الاولين والحق انهما لا يعارضانهما

اما الاول فلما قدمناه والثاني فقد قال شيخنا الحافظ له اسنادا ولا رايته
في شي من كتب الحديث الا في النهايه لابن الاثير ذكره في مادة ح م ر ولم يذكر من خرجه
ورايته ايضا في كتاب الفردوس لكن بغير لفظه ذكره من حديث انس بغير اسناد ايضا
ولفظه خذوا ثلث دينكم من بيت الحميرا وبيض له صاحب مسند الفردوس فلم يخرج
له اسنادا وذكر الحافظ عماد الدين كثير انه سال الحافظين المزي والذهبي عنه فلم
يعرفاه انتهى وقال الشيخ سراج الدين الملقن وقال الحافظ جمال الدين
المزي لم اقف له على سند الى الان وقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي
لا يعرف لها اسناد بل قال تاج الدين السبكي وكان شيخنا الحافظ ابو الحجاج المزي
يقول كل حديث فيه لفظ الحميرا لا اصل له الا حديثا واحدا في النسا فلا يحتاج الى هذا
التاويل والحق ما اقتضاه اي دليل كل من القول بحجية اجماع الاربعه والشيخين
الحجية والظنيه اما الحجيه فللطلب الجازم للاتباع فيها واما الظنيه فلانه
خبر واحد ورد ابو حازم على ذوي الارحام اموالا تركها اربابها ولم يجعلها القضا بها
لبيت المال لم يوافقه عليه كافة معاصريه من الحنفيه فقد رواه ابو سعيد
احمد الحسين البردعي من كبارهم وقال هذا فيه خلاف بين الصحابه لكن نقل
الجصاص عن ابي حازم انه قال في جوابه لا اعد زيدا خلافا على الخلفا الاربعه
واذا لا اعده خلافا وقد حكمت برد هذا المال الى ذوي الارحام فقد نفذ قضاي
به ولا يجوز لاحد ان يتعقبه بالنسخ ومن هنا قيل يحتمل ان يكون ابو حازم بناه
على ان خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الاجماع البديع لسراج الدين الهندي
ووافقه علما المذهب في زمانه مسلم ولا ينعقد باهل المدينه اي ظنيته
وحدهم عند جماهير الائمه خلافا لمالك على ما شاع عنه والا فقد انكر كونه مذهبه
ابي بكر وابو يعقوب الرازي وابو بكر بن منيات والطيالسي والقاضي ابو الفرج
ابو بكر بناه على الاول قيل مراده اي مالك ان روايتهم مقدمه على رواية غيرهم
ونقل ابن السمعاني وغيره ان مالك في القديم ما يدل على هذا وقيل محمول
على المنقولات المستمره اي المتكرر الوجود كثيرا كالاذان والاقامه والصاع والمد دون
غيرها ولفظ القرافي واجماع اهل المدينه عند مالك فيما طريقه التوقيف
حجه وقيل بل هو حجة على العموم في المنقولات المستمره وغيرها وهو راي اكثر
المغاربه من الصحابه وذكر ابن الحاجب انه الصحيح قالوا وفي رسالة مالك الى الليث
ابن سعد ما يدل عليه وقيل اراد به الصحابه وقيل اراد به في زمن الصحابه والتابعين
وتابعيهم حكاه القاضي في التقريب وابن السمعاني وعليه ابن الحاجب وادعى ابو
العباس ابن تيميه انه مذهب مالك في واحد وقال جمع محمول على اجماع المتقدمين
من اهل المدينه وحكى عن يونس بن عبد الاعلى قال قال لي مالك فعي اذا وجدت متقدمي
اهل المدينه على شي فلا يدخل قلبك شك انه الحق وكلما جاك شي غير ذلك فلا
تلتفت اليه ولا تعبا به فقد وقعت في البحار واللجج وفي لفظه اذا رايت اوايل اهل

المدينة على شيء فلا سمعت انه الحق والله اني لك ناصح وقال القاضي
عبد الوهاب اجماع اهل المدينة ضربان واستدلالي فالاول ثلاثة اضرب احدها
نقل شرع مبتدا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول كنقلهم الصاع والمد والاذان
والاقامة والاوقات والاجناس ونحو ثانيها نقل ذلك من فعل لعهدة الرقيق
ثالثها نقل ذلك من اقرارهم كتركهم اخذ الزكاة من الخضراوات مع انها كانت تزرع
بمدينة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده لا ياخذونها منها وهذا النوع حجة
يلزم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس له اختلاف بين اصحابنا فيه والثاني
اختلف اصحابنا فيه على ثلاثة اوجه احدها ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول من قدمنا
عنهم انكار كونه مذهب مالك ثانيها مرجح وبه قال بعض اصحاب الش ثالثها
حجة وان لم يحرم خلافه واليه ذهب قاضي القضاة ابو الحسين بن عمر وقال ابو
العباس القرطبي اما الضرب الاول فينبغي ان لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر
ولا فرق بين القول والفعل والاقرار اذ كل ذلك نقل محصل للعلم القطع وانهم
عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطي على خلاف الصدق وشك انما هذا
سبيل اولى من اخبار الاحاد والاقيسة والظواهر واما الضرب الثاني فالاولى فيه
انه حجة اذا انفرد ومرجح لاحد المتعارضين ودليلنا على ذلك ان المدينة مادر الايمان
ومترك الاحكام والصحابة هم الم فهو لمقاصدها ثم التابعون نقلوها وضبطوها
وعلى هذا فاجماع اهل المدينة ليس بحجة اجماعهم بل اما من جهة نقلهم المتواتر
واما من جهة مشاهدتهم الاحوال الدالة على مقاصد الشرع قال وهذا النوع الاستدلالي
ان عارضه خبر فالخبر اولى عند جمهور اصحابنا وصار كثير منهم الى انه اولى من الخبر
بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الامة لا بعضها
انتهى ـــ فلا جرم ان قال بعض المتاخرين التحقيق في هذه المسئلة ان منها ما هو
كالمتفق عليه ومنها ما يقول به جمهورهم ومنها ما يقول به بعضهم والمراتب اربع ما يجري
مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم كنقلهم مقدار الصاع والمد وهذا حجة
بالاتفاق والعمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رضي الله عنه وهو حجة عند مالك
ايضا ونص عليه الش فهي في رواية يونس بن عبد الاعلى كما سلف وعليه الموافق لاحد
دليلين متعارضين كحديثين وقياسين فمالك والش فيه مرجح وابو حنيفة لا وعند
الحنابلة قولان المنع وعليه ابو يعلى وابن عقيل ومرجح وعليه ابو الخطاب ونقل عن
نص احمد والنقل المتاخر بالمدينة والجمهور ليس بحجة شرعية وبه قالت الائمة الثلاثة
وهو قول المحققين من اصحاب مالك كما ذكر القاضي عبد الوهاب في الملخص ثم كما نبه
عليه الانباري انه اذا قلنا اجماعهم حجة لا نزل منزلة اجماع الامة حتى يفسق المخالف
وينقض قضاؤه بل حجة على معنى ان المستقبل اليه مستند الى ماخذ من ماخذ الشريعة
كالمستند الى القياس وخبر الواحد لنا الادلة المفيدة حجية الاجماع لوقفه اي تحقق
الاجماع على غيرهم اي غير اهل المدينة لان اهلها ليسوا كل الامة فلا ينعقد بهم وحدهم

واستدلالهم

واستدلالهم اي المالكية بان العادة قاضية بان مثل المنحصر في المدينة من شانهم
انهم مع اجتهادهم يتشاورون ويتناظرون في الواقعة التي لا نص فيها واذا اجمعوا
على حكم فيها لا يجمعون الا عن راجح فيكتفى باجتماعهم وحدهم في انعقاد الاجماع منع
قضاؤها اي العادة به اي باجماعهم عن راجح دون سائر علماء الامصار فانه لا دليل
على انهم المختصون بهذا والموجب لانعقاده منهم وحدهم هو الاختصاص ودفع المنع
بان المراد من ان العادة قاضية بان مثل هذا الجمع الخ ان العادة قاضية انعقاد الاجماع
انه لا ينعقد على حكم الا باطلاع الاكثر من المجتهدين على دليل فامتنع ان لا يطلع عليه
من اهل المدينة احد بان لا يكون في الاكثر احد منهم اي من اهل المدينة لما تقرر من ان
شان هذا الجمع ان لا يجمعوا على امر الا بعد تشاور وتناظر وذلك يقتضي اطلاعهم عليه
بواسطة اطلاع ذلك الواحد عليه فاذا اجمعوا على خلافه فلا بد ان يكون ارجح منه
فان قيل لا نم امتناع امتناعهم على مرجوح اذ يجوز ان لا يكون في الاكثر واحد منهم فلا
يطلعون دليل خلاف قولهم او رب راجح لا يطلع عليه البعض فيجاب بان الظاهر ما ذكرنا
وهذا احتمال ممكن بعيد والاحتمال الممكن البعيد لا ينفي الظهور وهذا اي لكن هذا
الجواب انحطاط الى كونه اي اجماع اهل المدينة حجة ظنية لا انه يكون اجماعا قطعيا
ولقد صرح اكثر المغاربة به على ما نقل السبكي عنهم فقالوا وليس قطعيا بل ظني
تقدم على خبر الواحد والقياس وقد عرفت ان هذا ليس بقول جمهورهم بل قول جمهورهم
تقديم الخبر اولى كما ذكرناه انفا عن القرطبي فان قيل يلزم مثله اي انعقاد
الاجماع بمثل هذا الجمع في اهل بلد اخرى كمكة والكوفة والبصرة وحدهم كذلك
اي لانه لا ينعقد الا باطلاع الاكثر على الدليل الراجح على ذلك الحكم ويمتنع ان لا
يطلع واحد منهم الخ ما وجهناه فالجواب ـــ انه التزام هذا وصار الحاصل ان
اتفاق مثلهم حجة يحتج به عند عدم المعارض من خلاف مثله غير انه لم يحفظ التصريح
به عن مالك وقد مثا نحوه عن الانباري ولا باس به ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم
مسئلة اذا افتى بعضهم اي المجتهدين بشيء من الامور الاجتهادية التكليفية او قضى
بعضهم به واشتهر بين المجتهدين من اهل عصره وسكتوا بعد علمهم بذلك ونظرهم
فيه ولم يخالف في الفتيا ولا في القضا وكان ذلك قبل استقرار المذاهب في تلك
الحادثة واستمر الحال على هذا الى المضي مدة التامل وهي على ما ذكر القاضي ابو زيد
حين يتبين للساكت الوجه فيه وفي الميزان وادناه الى اخر المجلس اي مجلس بلوغ الخبر
وقيل بعقد بثلاثة ايام بعد بلوغ الخبر قيل واليه اشار ابو بكر الرازي حيث قال
فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر الساكت خلافا مع العناية منهم بامر الدين وحراسة
الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم موافقون لهم انتهى ـــ لانه ان فيه ذلك
بالايام بلفظ الجمع واقله ثلاثة قلت وفيه نظر فانه ذكر بعد هذا ان ترك اظهار
الخلاف انما يكون دلالة على الموافقة اذا انتشر القول وظهر ومرت عليه اوقات يعلم
في مجرى العادة بانه لو كان هناك مخالف لاظهر الخلاف ولم ينكر على غيره مقالته اذا كان

فقد استوعب مدة النظر والفكر انتهى وهذا معنى ما ذكره ابو زيد وغيره وعليه الاعتماد ولا تقيه اي خوف يمنع الساكت من المخالفه فاكثر الحنفيه واحمد وبعض الشافعيه كابي اسحق الاسفرايني ان هذا اجماع قطع وابن ابي هريرة ان كان فتيا فهو الوفتيا كذلك اي اجماع قطعي لا في القضا ذكره ابن السمعاني والامدي وابن الحاجب وغيرهم والذي في المحصول والبحر للروياني والاوسط لابن برهان عنه ان كان القايل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجه والا فهو والفرق بين القولين واضح اذ لا يلزم من صدوره عن الحاكم ان يكون على وجه الحكم فقد يفتي الحاكم تارة ويقضي اخرى وقال ابو اسحق المروزي اجماع ان كان حكما غير اجماع ان كان فتيا وعن الشافعي ليس حجه فضلا عن ان يكون اجماعا وبه قال ابن ابان والباقلاني وداود وبعض المعتزله والغزالي بل ذكر الامام الرازي والامدي ان هذا مذهب الشافعي وقال الاسنوي وقال في البرهان انه ظاهر مذهبه والغزالي في المنخول نص عليه الشافعي في الجديد والسبكي الاكثرون من الاصوليين نقلوا ان الشافعي يقول السكوت ليس باجماع واختاره القاضي وذكر انه اخر اقواله قال الباجي وهو قول اكثر المالكيه واكثر الشافعيه والقاضي عبد الوهاب هو الذي يقتضيه مذهب اصحابنا وابن برهان اليه ذهب كافة العلما منهم الكرخي ونقله ابن السمعاني وابو زيد الدبوسي والرافعي انه المشهور عند الاصحاب والنووي انه الصواب من مذهب الشافعي وهو موجود في كتب اصحابنا العراقيين في الاصول ومقدمات كتبهم المبسوطه في الفروع انتهى وصرح به في الرساله ايضا لكن صرح في موضع من الام بخلافه فيحتمل ان يكون له في المسلة قولان كما ذكره ابن الحاجب وغيره وان ينزل القولان على حالين فالنفي على ما اذا صدر من حاكم والاثبات على ما ثبت اذا صدر من غيره وقال ابو اسحق في اللمع انه اجماع على المذهب وجمع السبكي بين القولين بان الاجماع المنفي هو القطعي والمثبت هو الظني واما تقدموا الاصوليين فلا يطلقون لفظ الاجماع الا على القطعي انتهى قاله واخذ هذا من قول غير واحد كالروياني وابي حامد الاسفرايني والرافعي انه حجه وهل هو اجماع فيه وجهان والجبائي اجماع بشرط الانقراض للعصر وهو رواية عن احمد ونقله ابن فورك عن اكثر اصحاب مذهبه والاستاذ ابو طاهر عن حذاقهم واختاره ابن القطان والبندنيجي وقال في اللمع انه المذهب والرافعي انه اصح الاوجه ومختار الامدي والكرخي والصيرفي وبعض المعتزله كابن هاشم على ما في القواطع اجماع ظني او حجه ظنيه وقيل ان كان الساكتون اقل كان اجماعا والا فلا وهو مختار الجصاص وحكاه السرخسي عن الشافعي وقيل ان وقع في شي يفوت استدراكه من اراقة دم او استباحة فرج فاجماع والا فحجه وفي كونه اجماعا وجهان وذهب الروياني الى التفصيل فيما اذا كان عصر غيرهم فلا يكون اجماعا ولا حجه والحق الماوردي التابعين بالصحابه في ذلك وذكر النووي انه الصحيح وصاحب الوافي تابعي التابعين وصحح الرافعي تبعا للقاضي حسين والمتولي بان غيرهم من اهل الاعصار كذلك وهو متجه وقال الحنفيه لو شرط سماع قول كل من المجتهدين انتفى الاجماع لتعذره اي سماع قوله عادة قال السرخسي

اذ ليس في وسع علما العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لان التعذر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علما العصر والوقف على كل منهم في كل حكم حادثه حقيقه لما فيه من الحرج البين لكن الاجماع غير منتف فالشرط المذكور منتف فان قيل فمن اين يعلمون السكوتي من القولي فالجواب بالتتبع لكيفيه وقوعه فما تتبع فلم يوجد كيف وجد كان قوليا لانه الاصل وما تتبع فوجد انه افتى به او قضى به بعضهم بحضر منهم وبلغهم فسكتوا ولم ينكروه او نقل ايضا بهذه الكيفيه فهو سكوتي وايضا العادة في كل عصر افتا الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما وللاجماع على انه اي السكوتي اجماع في الامور الاعتقاديه فكذا الاحكام الفرعيه يكون فيها اجماعا قال النافون لحجيته مطلقا اي قطعا وظنا السكوت يحتمل غير الموافقه من خوف او تفكر او عدم اجتهاد او تعظيم للقايل اجماعا ولا حجه مع قيام هذه الاحتمالات اجاب الظني بانه اي ان السكوت ظاهر في الموافقه للمفتي في فتواه والقاضي في قضايه وفي غيرها اي والسكوت في غير الموافقه مما ذكر احتمالات غير ظاهره وهي لا تنفي الظهور والسكوت للتعظيم بلا تقيه فسق لترك الواجب الذي هو الرد لان الفتوى والقضا اذا كان غير حق يكون منكرا واجب الرد فلا ينسب الى المجتهدين وكيف والظاهر ان مباحث المجتهدين ما مونة العواقب لطاهر مقاصدهم لانهم يتناظرون على النصيحه بتحقيق الحق وازاحة الباطل لانهم ايمة الدين والسادة القادة الى اليقين فان ادعى ثبوت ذلك عن سكته فلا يقدح مخالفته لان القادح قول المجتهد العدل وهذا على هذا التقدير ليس به وكيف لا ومن تسامح ولو لمسيلة واحده يخرج عن الاهليه فان فرض كون القاضي ظالما يبطش على من انكر عليه في مسايل الاجتهاد ومواضع الانكار ممن اهل ذلك فهو غير اهل فلا يعتبر قوله فضلا عن ان يصير اجماعا وما عن ابن عباس في سكوته عن عمر في العول من قوله كان مهيبا نفوا اي الحنفيه كفخر الاسلام والقاضي ابي زيد صحته عنه لانه اي عمر رضي الله عنه كان يقدمه اي ابن عباس على كثير من الاكابر ويستحسن قوله فعنه كان عمر يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابنا مثله فقال عمر انه من حيث علمتم فدعى ذات يوم فادخلني معهم فما رايت انه دعاني يوميذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جا نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيا فقال لي اكذاك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه له قال اذا جا نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول رواه البخاري وعنه وقال دعى عمر الاشياخ من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في ليلة القدر ما علمتم التمسوها في العشر الاواخر وترا ففي اي الوتر ترونها فقال رجل برايه انها تاسعه سابعه خامسه ثالثه فقال يا ابن عباس تكلم

قال قلت اقول برايي قال عن رايك اسالك قلت اني سمعت الله اكثر من ذكر المسيح
فذكر الحديث وفي اخره قال عمر اعجز ثم ان تقولوا مثل ما قال هذا الغلام الذي
لم تستوي شؤون به راسه اخرجه الاسماعيلي في مسند عمر اعجز ثم والحاكم قال صحيح الاسناد
الي غير ذلك وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واشد انقيادا من غيره وعنه لا خير
فيكم ان لم تقولوا ولا خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم وغيره وقصته مع المراة في
نهيه عن مغالاة المهر شهيرة رواه غير واحد منهم ابو يعلي الموصلي بسند قوي عن
مسروق قال ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ايها الناس
ما اكثاركم في صداق النسا وقد كان الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبين اصحابه اربعمايه درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوي عند الله
او مكرمه لم تسبقوهم اليها فلا اعرفن ما زاد رجل في صداق امراه اربعمايه درهم
قال ثم نزل فاعترضته امراه من قريش فقالت يا امير المومنين نهيت الناس ان يزيدوا
النسا في صدقاتهن قال نعم قالت اما سمعت الله يقول واتيتم احداهن قنطارا فلا
تاخذوا منه شيا فقال عمر اللهم عفوا كل احد افقه من عمر قال ثم رجع فركب
المنبر ثم قال ايها الناس اني كنت نهيتكم ان تزيدوا النسا في صدقاتهن علي اربعمايه
درهم فمن شا ان يعطي من ماله ما احب لكن في نفي صحة اعتبار ابن عباس عن ترك
مراجعته بالهيبة نظر فقد روي الطحاوي واسماعيل بن اسحاق والقاضي في الاحكام
عن عبيد الله ابن عباس عبيد الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر بن الحدثان علي ابن
عباس رضي الله عنه بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرايض المواريث فقال ابن عباس
اترون من احصي رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف
ونصف فاين الثلث فساق الحديث وفي رواية في ذلك وفي اخره فقال له زفر ما منعك
ان تشير عليه بهذا الراي قال هيبة والله قال شيخنا الحافظ موقوف حسن انتهي
قالوا وليس صح فهذا منه اظهار للعذر في الامتناع عن مناظرته واستعماله في المحاجة
معه بان ذلك كان منه احتشاما واجلالا له كما يكون من الشبان مع ذوي الاسنان
في كل عصر ولا سيما اذا ظهر له ان المخالف لا يرجع عن رايه فان المناظرة في ذلك قد تترك
مطلقا لا للموافقة فلا يثبت معه كونه اجماعا قطعيا بل قصاري ما يثبت معه كونه
ظنيا بنا علي ان هذا وامثاله بالنسبة اليه نادر فلا يقدح فيما هو الظاهر منه وهو
الموافقة ولعل انما تم لابن عباس السكوت اجلالا لعمر من غير ان يكون ملوما علي ذلك
لانه لم يكن وقتيذ في درجة الاجتهاد وغير المجتهد لا يتعين عليه اظهار المخالفة وقد
يقال السكوت عن انكار المنكر مع القدرة علي انكاره فسقا لكونه سكوتا عن
انكار المنكر مع قدرته علي انكاره بل هو اي المجتهد الساكت مخير بين السكوت
واظهار خلافه وهذا بخلاف الاعتقادي فانه اي المجتهد مكلف باصابة الحق فغيره
اي الحق اذا اتي به عن اجتهاد منكر فامتنع السكوت فيه كيلا يكون ساكتا عن منكر فيكون
فاسقا اللهم الا ان يقال يجب علي الساكت اظهار خلاف قول القايل في الفروع ايضا

لتجويز اي المجتهد الساكت رجوع المفتي اليه الي قوله لحقيقه علي
انا سنذكر من الميزان ان العمل والاعتقادي في الجواب سوا علي قول اهل السنه
والقايل بان المجتهد قد يخطي ويصيب واذن وقول معاذ في حبلى الحامل التي زنت
لما هم بجلدها عمر ان جعل الله علي ظهرها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر ولم اقف
علي تخريجه دليل لا وجوب اي وجوب اظهار المخالفه في قضا المجتهد
علي المجتهد المخالف له فيبطل به تفصيل ابن ابي هريرة السابق بنا علي ما سنذكره
من ان العاده لا تنكر الحكم لان معاذا انكر القضا المخالف لما عنده لكنه اي وجوب
الاظهار علي المجتهد الساكت للمجتهد القايل اذا جوز رجوعه اليه ممنوع لان التجويز
غير ملزوم وليس ما ذهب اليه القايل بمعلوم البطلان في الواقع بل هو صواب
عند قايله وهو ماجور علي كل حال ومعذور في حال الخطا ولا نم ان قول معاذ
دليل الوجوب بل كما قال المصنف وقول معاذ اختيار لاحد الجايزين من
السكوت واظهار المخالفه او اظهار المخالفه واجب في خصوص هذه المادة لما فيه
من صيانة نفس محترمه عن تعريضها للهلاك فلا يلزم من كون السكوتي اجماعا
قطعيا في الاعتقادي ان يكون كذلك في الفرعي لعدم اللازم الباطل علي تقدير
كونه غير اجماع وقطعي في الفرع بخلافه في الاعتقادي لكن ابطال الدليل المعين لا يبطل
المدعي وقوله اي ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم بخلاف الفتوي انما هو
بعد استقرار المذهب لا قبله والنزاع انما هو فيما قبله والامر في الفتوي
كذلك وقول الجبايي الاحتمالات تضعف بعد الانقراض لا قبله اي الانقراض
ممنوع بل الضعف لها يتحقق بعد مضي مدة التامل في مثله عادة ومن
المحققين وهو عضد الدين من قيد قطعيه اي الاجماع السكوتي بما اذا كثر وتكرر
فيما تعم به البلوي بلفظ ربما وقع اي وحين كان الاجماع السكوتي فيما يكثر وقوعه
مما يمس الحاجة اليه وقد تكرر الافتا والحكم فيه بشي من بعض المجتهدين مع عدم
المخالفه من اخرين يحتمل او يكون معتمدا للقطع بمضمونه كما ذكر لبعد ظن
المخالفه مع الساكتين في مثله عادة بل كما ذكر السبكي ان تكرر الفتيا مع طول المدة
وعدم المخالفه مفض الي القطع قال ويختلف ذلك باختلاف طول الزمان وقصره
وقد صرح ابن التلمساني في شرح المعالم بذلك وانه ليس من محل الخلاف وهو مقتضي
كلام امام الحرمين ايضا فانه جعل صورة المسيلة ما اذا لم يطل الزمان تكرر الواقعه
قال السبكي واما اذا تكرر مع طول الزمان فلا انكر جريان خلاف وقد اقتضاه كلام
القاضي ابي بكر ولكنه ليس الخلاف في السكوتي بل اضعف منه وقد ذكر في وضع
المسيلة قيودا راينا ان نذكرها مع مزيد كلام فيها وان كان تقدم بعضها اولها
كونه في مسايل التكليف اذ قول القايل عمار افضل من حذيفة مثلا وبالعكس لا يدل
السكوت فيه علي شي اذ لا تكليف علي الناس فيه قاله ابن الصباغ وابن السمعاني وابو
الحسين وصاحب الميزان من مشايخنا كما ذكر قريبا ثانيها ان يعلم انه بلغ جميع اهل العصر

ولم ينكروا والا فلا يكون الاجماع السكوتي قاله الصيرفي وغيره ورواه حالتان
احدهما ان يغلب على الظن انه بلغهم لانتشاره وشهرته فقال الاستاد ابو اسحق هو اجماع
على مذهب الشافعي واختاره ايضا وجعله درجة دون الاول انتهى قلت وجعل
مشايخنا اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع
يفيد ان هذه من صور الاجماع السكوتي ايضا لكن كونه اجماعا قطعيا عندنا يقتضي اشتراط
العلم ببلوغه مجتهدي العصر فاما ان يحمل الاشتهار على العلم ببلوغهم اياه وان يحمل
قولهم الاجماع السكوتي قطعي على نوع منه وهو ما بلوغه مجتهدي وسكوتهم مما علم
انكاره واما ما ظن بلوغه اياه من غير انكار فظني وعلى هذا يتفق هو وقول الاسفرايني
المذكور الحالة الثانية ان لا يغلب على الظن بل احتمل بلوغه وعدمه وعبر عنه ابن الحاجب
بما اذا لم ينتشر وذكر ان عدم الانكار فليس بحجة عند الاكثر لانه يجوز ان يكون لهم قول
فيه لعدم خوضهم في ذلك او لغيره من الموانع ولهم قول مخالف لم ينقل وقيل حجة
مطلقا وقال الامام الرازي واتباعه ان كان فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر
كان كالسكوتي لانه لا بد من خوض غير القايل فيه فيكون سكوته موافق للقايل والا لم
يكن حجة لاحتمال الذهول ثم اشتراط بلوغ جميع اهل العصر كما ذكر ماش على ظاهر
تفسير الامدي وابن الحاجب الانتشار ببلوغ الجميع وظاهر كلام الرازي انه اعم من ان
يعلم انه بلغ الجميع اولا وبه صرح بعضهم قلت وينبغي ان يقال ان هذا متفرع على الخلاف
اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او الا واحدا او اثنين او اكثرهم وقد عرفت المختار وغيره
فيه ثالثها كون السكوت مجردا عن امارة الرضا والكراهة اما اذا كان معه امارة رضا فقال
الروياني والخوارزمي والقاضي عبد الوهاب يكون اجماعا بلا خلاف وجرى عليه الرافعي
قال السبكي وقضيته انه ان ظهرت امارة سخط قلت والقول بانه اجماع بعيد رابعها
مضي زمان يسع قدر مهلة النظر في تلك المسلة عادة ولا بد منه لينتفي احتمال ان
الساكتين كانوا في مهلة النظر ذكره ابو زيد وغيره خامسها ان لا يتكرر ذلك مع طول
الزمان سادسها ان يكون في محل الاجتهاد فلو افتى واحد بخلاف الثابت قطعا
فليس سكوتهم دليلا على شي ولعلهم انما سكتوا للعلم بانه منكر وان الانكار لا يفيده
وفي الميزان ان لم تكن المسلة من الاجتهاديات بل من العقليات المبنية على الدليل
العقلي فان لم يكن عليهم في معرفة حكمها تكليف كما يقال ابو هريرة افضل ام انس لا يكون
السكوت وترك الانكار عما اشتهر من القول باحدهما اجماعا وان كان في معرفة حكمها
تكليف عندهم وانتشر قول البعض وسكت الباقون كان اجماعا وان كانت اجتهادية
بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد فعلى قول اهل السنة والجماعة
والقايل ان المجتهد قد يخطي ويصيب في الفروع فالجواب فيها وفي المسلة الاعتقادية
سوا وعلى قول القايل كل مجتهد مصيب فالخيار يكون اجماعا اذا انتشر القول فيهم
ثم انقرض العصر وانه لا يكون اجماعا ولكن يكون حجة وابو عبد الله البصري لا يكون
اجماعا ولا حجة وعن الكرخي لا اقول انه اجماع ولكن اقول لا اعلم فيه خلافا تحرزا عن

احتياطا

احتياطا انتهى ملخصا ويتلخص منه ان كون المسلة تكليفية بمعنى ذكر هذا القيد
لاشتمالها عليه عند اهل السنة والجماعة والقايل المجتهد قد يخطي ويصيب سابعها
ان يكون قبل استقرار المذاهب ليخرج افتاء المقلد سكت عنه المخالفون للعلم لمذهبهم
ومذهبه كشافعي يفتي بنقض الوضوء بمس الذكر فلا يدل سكوت الحنفي عنه على موافقته
للعلم باستقرار المذاهب والاختلاف فايدته ان لا يكون السكوت تقية كما تقدم ثامنها لا فرق
في حكم المسلة بين ان يكون اجماعا في عصر الصحابة او غيرهم كما صرح به صاحب الميزان
وعليه يحمل اطلاق امام الحرمين والامدي والمتاخرين ووقع للقاضي ابي بكر وابي
اسحاق الشيرازي والغزالي والقاضي عبد الوهاب تصوير المسلة بعصر الصحابة فان لم
يكن ذلك قيدا اتفاقيا والا فالاولى التسوية بين الجميع كما قال السبكي بل التسوية هي
الوجه والله سبحانه اعلم تنبيه وقد عرف من هذه الجملة انه لو قال بعض الاجماع هذا
مباح واقدم الباقي على فعله انه يكون اجماعا منهم كما قاله القاضي عبد الوهاب
واما لو اتفقوا على عمل ولم يصدر منهم قول ففيه مذاهب احدها وهو ما قطع به ابو
اسحق الشيرازي وفي المنخول انه المختار انه كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم لان العصمة
ثابتة لاجماعهم كثبوتها له ثانيها المنع نقله امام الحرمين عن القاضي وتعقبه
الزركشي بان الذي رآه في التقريب للقاضي التصريح بالجواز فقال كلما اجتمعت الامة
عليه يقع بوجهين اما قول او فعل وكلاهما حجة انتهى ثالثها قول امام الحرمين
يحمل على الاباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب او الوجوب رابعها قول ابن السمعاني
كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان امام الحرمين يخرج من
افعال الرسول مخرج الشرع لا يثبت فيه الشرع واما الذي يخرج الحكم والبيان يصح ان
ينعقد به الاجماع لان الشرع يوخذ من فعل الرسول كما يوخذ من قوله ولا بد من مجي
التفصيل بين ان ينقرض العصر اولا ومن اشتراطه في القول فهنا اولى وقد عرفت
ان اشتراطه خلاف التحقيق **مسلة اذا اجمع على قولين في مسلة** في عصر من
الاعصار **لم يجز احداث** قول **ثالث** فيها **عند الاكثر** منهم الامام الرازي في المعالم
ونص عليه محمد بن الحسن في نوادر هشام والشافعي في رسالته **وخصه**
اي عدم جواز احداث ثالث **بعض الحنفية بالصحابة** اي بما اذا كان الاجماع على
قولين فيها منهم فلم يجوزوا لمن بعدهم احداث ثالث فيها **ومختار الامدي** وابن
الحاجب والرازي في غير المعالم واتباعه يجوز ان لم يرفع شيا مما اجمع عليه القولين
ان رفع مجمعا عليه كرد المشتراه بكرا قبل الوطي لعيب كان بها عند البايع علمه
المشتري بعد الوطي ولم يرض به **فقيل لا يردها وقيل يردها مع الارش** اي ارش
البكارة **لا يقال يردها مجانا** اي بغير ارش البكارة لانه قول ثالث رافع لمجمع عليه كذا
ذكره ابن الحاجب ونقله في المبسوط الاول عن علي وابن مسعود والثاني عن عمر وزيد
ابن ثابت وانهما قال لا يرد معها عشر قيمتها ان كانت بكرا ونصف عشر قيمتها ان كانت ثيبا
ثم قال فقد اتفقوا على ان الوطي لا يسلم للمشتري مجانا فمن قال يردها ولا يرد معها

شيا فقد خالف اقاويل الصحابة وكفي باجماعهم حجة عليه وقال شيخنا الحافظ وفي
هذا المثال نظر فان الذي يروي عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم واما التابعون
فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز وروي الحسن البصري
والثاني عن سعيد ابن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين وعبد الملك والثالث عن الحارث
العكلي وهو من فقها الكوفة من اقران ابراهيم النخعي انتهي والذي نقله ابن
المنذر ان الشعبي والنخعي كانا يقولان ان كانت بكرا ردها ورد معها عشر قيمتها
وان كانت ثيبا ردها ورد معها نصف عشر قيمتها ثم نقله عن ابن ابي ليلي ايضا
ونقل عن ابن ابي ليلي ايضا ونقل عن ابن المسيب انه يرد معها عشرة دنانير وقال وروينا
عن علي انه قال يوضع عن المشتري قدر ما يضع ذلك العيب او الدا من ثمنها وبه قال
ابن سيرين والزهري والثوري واسحق ويعقوب والنعمان ونقل عن مالك والشافعي
ان كانت ثيبا ردها ولا يرد معها شيا وان كانت بكرا ردها وما نقصها الافتضاض من
ثمنها عند مالك ولم يردها بل يرجع بما نقصها العيب من الثمن عند الشافعي وقال
السبكي ان مذهب الشافعي جوز الرد وبذل الارش والبقا واخذ الارش فان تشاحا
فالصحيح يجاب من يدعو الي الامساك والرجوع بارش العيب القديم وحكي ابن قدامه
عن احمد في الثيب روايتين لا يردها كما قال اصحابنا ويردها بلا شي كما قال مالك والشافعي
وانها الصحيحة **وتقاسمه الجد** الصحيح وهو من لا يدخل في نسبته الي الميت انثي
الاخوة لابوين اولاب كما هي مستوفاة في علم المواريث **وحجبه الاخوة فلا يقال**
بحرمانه اي الجد لا بهم لانه قول ثالث رافع للمجمع عليه لاتفاق القولين علي ان للجد
حظا من الميراث ذكره ابن الحاجب ايضا قال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال ايضا
نظر فان الاقوال الثلاثة مشهورة عن الصحابة بحجة لهم عن ابي بكر الصديق وعمر
وعثمان وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم رجع بعضهم الي المقاسمة وهو قول
الاكثر وبحرمانه عن زيد ابن ثابت وعلي ابن ابي طالب وعبد الرحمن بن غنم ثم
رجع زيد وعلي الي المقاسمة قلت اللهم الا ان يثبت اجماع من بعدهم علي بطلان الثالث
الذي هو الحرمان فالقول به بعد من بعدهم يكون ثالثا رافعا للمجمع عليه فلا يصح
بنا علي ان الاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق **وعدة الحامل المتوفي عنها**
زوجها **بالوضع** لحملها كما هو قول عامة اهل العلم من الصحابة وغيرهم **او بعد الاجلين**
من الوضع ومضي اربعة اشهر وعشر كما روي عن علي وابن عباس وذكر ابن المنذر
وغيره **لا يقال** ينقضي عدتها **بالاشهر فقط** لانه قول ثالث رافع للمجمع عليه **خلاف**
الفسخ للنكاح **بالعيوب** من الجنون والجذام والبرص والجب والعنه والقرن والرتق
وعدم الفسخ بها **وزوجة وابوين او زوج** وابوين **للام ثلث الكل او ثلث ما بقي**
بعد فرض الزوجين **يجوز التفصيل في العيوب** معروف في الخلافيات **وبين الزوج**
والزوجة كما سيعلم فان التفصيل في كل من هذين لم يرفع مجمعا عليه لانه وافق في
كل صورة قولا **وطايفة** كالظاهرية وبعض الحنفية علي ما ذكره هارون وابن الشاطني

قالوا

وان كان خفيا يجوز ان اشتباهه علي الاولين **وهو المختار وقيل لا لنا** ان كلا من الدليل
والتاويل **قول** عن اجتهاد **لم يخالف اجماعا لان عدم القول ليس قولا بالعدم فجاز**
لوجود المقتضي للجواز وعدم المانع منه **بخلاف عدم التفصيل** في القولين المختلفين
مجمع عليهما **في مسيلة واحدة** فان القول الفصل فيها يخالف مجمعا عليه في المعني **لانه**
اي احد صاحبي القولين المطلقين **يقول لا يجوز التفصيل لبطلان دليله** اي التفصيل
بما ذكرنا من انه لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطايه الي اخر **وكذا** المطلق **الاخر**
يقول لا يجوز التفصيل لبطلان دليله والتاويل **لا نكرا** حداثه حتي وقع ضرورة انه منكر
وهم لا يسكتون عنه **لكنه** لم ينكر بل **كل عصر به يتمدحون** ويعدون ذلك فضلا فكان
اجماعا قال مانعوا جوازه اولا هو اتباع غير سبيل المومنين لان سبيلهم الدليل والتاويل
السابق وهذا الحادث غيره فلا يجوز بالاية قلنا ممنوع بل كما قال **واتباع غير سبيلهم اتباع**
خلاف ما قالوه متفقين عليه من نفي او اثبات كما هو المتبادر الي الفهم من المغاير **لا ما لم يقولوا**
وهذا لم يقولوه ثم ان الحديث لم يترك دليل الاولين ولا تاويلهم **قالوا** اي مانعوا جوازه
ثانيا قال الله تعالي كنتم خير امة اخرجت للناس **تامرون بالمعروف** اي بكل معروف لانه
عام لتعرفه باداة التعريف المفيد للاستغراق **فلو كان** الدليل او التاويل الحادث
معروفا من اي بكل معروف لانه عام لتعرفه باداة التعريف المفيد للاستغراق **لامروا**
اي الاولون **به** ضرورة لكنهم لم يامروا به فلم يكن معروفا فلم يجز المصير اليه **عورض**
لو كان الدليل او التاويل الحادث **منكرا لنهوا عنه** لقوله تعالي وينهون عن المنكر اي علي كل
منكر لانه عام لتعرفه باداة التعريف المفيد للاستغراق لكنهم لم ينهوا عنه فلم يكن منكرا
بل معروفا ثم في الملخص للقاضي عبد الوهاب فيما اذا اجمعوا علي انه دليل علي كذا
لا ما استدلوا انه يحظر ان كان الدليل الثاني مما يتغير دلالته اجماعهم علي منع كونه
دليلا مثل ان يتعرض للخصوص او ينقله الي المجاز او النسخ ونحوه وان كان لم يعتبر فلا
يمنع منهم كما لا يمنع الاجماع علي ان الاجماع لا يصح ان يكون دليلا ثم هل يجري التعليل
بعلة بعد اخري الدليل في الجواز والمنع فان قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين فابو منصور
البغدادي وسليم نعم هي كالدليل في جواز احداثها الا اذا قالوا لا علة الا هذه او يكون
الثانية بخلاف الاولي في بعض الفروع فيكون الثانية فاسدة ثم قال القاضي عبد
الوهاب ان كان بحكم عقلي فلا لانه لا يجب بعلتين وان قلنا يمنع التعليل بعلتين فيجب
علي اصله المنع لان علتهم مقطوع بصحتها وفي ذلك دليل علي فساد غيرها والله سبحانه
اعلم **مسيلة لا اجماع الا عن مستند** اي دليل قطعي او ظني اذ رتبة الاستقلال باثبات
الاحكام ليست للبشر **والا لو جاز الاجماع انقلبت الاباطيل صوابا او وجب علي خطا**
لانه اي الاجماع **قول كل** من المجمعين **وقول كل بلا دليل محرم** لانه اثبات للشرع بالتشهي
وهو باطل فكونه بلا مستند باطل وقد ظهر من هذا لزوم اللازم المذكور وبطلانه
لا ان القايل ان يقول ذكر احد اللازمين كاف لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ لا خفا
في ان الانقلاب الباطل صوابا بالاجماع اجماع علي خطا كما ان في اعتبار الخطا المجمع عليه انقلا

الباطل صوابا فليتامل واستدل لهذا القول المختار بيستحيل الاجماع عادة من الكل لا لداع يدعوا الي الحكم من دليل او امارة كالاجتماع علي اشتها طعام اي كاستحالة اجتماعهم علي اشتها طعام واحد وليدفع هذا الاستدلال بانه لا يلزم منه ان يكون الداعي دليلا شرعيا بل يجوز ان يكون بخلق الضروري اي بسبب خلق علم ضروري عندهم به فينعقد الاجماع عنه وهو ليس بدليل شرعي بالنسبة اليهم والمستند لا بد ان يكون دليلا شرعيا ويصلح هذا الدفع جواز الاول اي ان يكون قولا بلا دليل ايضا اذ الضروري حق بل الجواب انه اي هذا الدفع جواز الاول اي ان يكون قولا بلا دليل فرض غير واقع لان كونه تعالي خاطب الا بنيته صرورة عقليه بالسمع والعرف انتفاع ولو التقي في الروع بهذا القلب كما اشار اليه بعض المجوزين بقولهم وذلك بان يوفقهم الله تعالي لاختيار الصواب فالهام وهو ليس حجة الا من نبي قالوا اي المجوزون لو كان الاجماع عن سند لم يفد الاجماع للاستغنا بالسند عنه اجيب بان فايدته اي الاجماع التحول للحكم اذا كان ظنيا من احكام الظنية الي الاحكام القطعية وسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته اذ لا يجب علي المجتهد طلب الدليل الذي صدر الاجماع عنه بل ان ظهر له النقل اليه كان احد الادلة المسلة علي انه اي نفي فايدة الاجماع عن دليل يستلزم لزوم نفي المستند لا عا به عدم انعقاده عن دليل المستلزم لوجب كونه عن غير دليل ولا قايل به لانهم يقولون المستند لا يجب الا ان عدمه يجب ثم يجوز كونه اي المستلزم لوجب كونه عن غير دليل ولا قايل به لانهم يقولون الي قياسا خلافا للظاهريه وابن جرير الطبري واستغرب منه بنا علي ان منع الظاهريه له بنا علي اصلهم في منع القياس وهو من القايلين بجوازه وذهب بعض مشايخنا الي عكس هذا كما سيشير اليه المصنف في خاتمة المسلة وبعضهم اي الاصوليين يجوزه اي كونه عن قياس عقلا ويقوله ولم يقع لنا الا مانع لتقدر في عدم كون القياس سند الاجماع الا الظنيه اي كونه دليلا ظنيا ظنا ان الاجماع حيث كان اصلا قطعيا من اصول الدين ٥ معصوما عن الخطا لا يكون مستندا الي ظني معرض للخطا غير معصوم عنه اذ المجتهد ٦ قد يخطي فيلا يلزم كونه وقوع الشي اقوي منه وليست الظنيه للدليل مانعة من صلاحيته لذلك كالاحاد اي كخبر الاحاد فانه ظني قال في البديع ولا خلاف في انعقاد الاجماع عنه بل حكاه غير واحد من عامة الكتب وفيه نظر فقد في الميزان عن عامة الكتب وفيه نظر فقد في الميزان عن عامة اصحاب الظواهر والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد الا عن دليل قطعي لا عن خبر الواحد والقياس وفي اصول السرخسي وكان ابن جرير يقول الاجماع الموجب للعلم قطعا لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس وعلي هذا فينبغي احتجاج ابن القصار عليه بانه وافق علي وقوعه خبر الواحد وهم مختلفون فيه وكذلك القياس ثم منع كون القياس الذي يستند اليه الاجماع ظنيا لانه لانه اذا اجمعوا علي ثبوت حكم القياس باجماعهم علي ذلك سبقه اجماعهم علي صحة ذلك القياس فلم يكن ذلك القياس ظنيا بل قطعيا لوقوع الاجماع علي صحته

فيكون

قالوا يجوز احداث ثالث مطلقا اي سوا كان المجمعون علي قولين الصحابه او غيرهم وسوا رفع الثالث مجمعا عليه اولم يرفع واما مجرد نقل قولين عن اهل عصر من الاعصار من غير ظهور اجماعهم عليهما فلا يكون مانعا من احداث ثالث كما هو الظاهر فني بيان وجه كل من هذه الاقوال فقال الامدي انما يجوز الاحداث اذا لم يرفع مجمعا لانه لم يخالف مجمعا عليه وهو اي خلاف المجمع عليه المانع من الاحداث لانه خرق للاجماع ولم يوجد بل الثالث وافق كلا من القولين في شي فيجوز لوجود المقتضي للجواز وهو الاجتهاد وارتفاع المانع منه وهو خرق الاجماع فان قيل كون كل من الطايفتين جعل علي قول ولم يفصلوا اجماع علي عدم التفصيل فلا يتحقق التفصيل المذكور لان المخالفة للاجماع لازمة لكل صورة من صور احداث ثالث فالجواب المنع كما اشار اليه بقوله وكون عدم التفصيل مجمعا عليه ممنوع بل هو اي الاجماع علي عدم التفصيل القول به اي بعدم التفصيل والفرض انهم لم يقولوا به بل سكتوا عنه والا لو كان السكوت عن التفصيل قولا بعدمه امتنع القول فيما يحدث به من الحوادث التي لا قول لاحد فيها اذ كان عدم القول قولا بالعدم للقول واللازم باطل ومن ثمة لم يقل به احد والفرق بين القول بعدم الشي وعدم القول بالشي ان لا حكم في الثاني دون الاول ولنا علي المختار وهو الاول لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطايه اي التفصيل لانه اي التفصيل لا عن دليل ممتنع لان القول في الشرع بلا دليل باطل فهو عن دليل وح فان اطلقوا اي المطلقون عليه اي علي الدليل وتركوه او لم يطلعوا عليه حتي تقرر اجماعهم علي خلافه لزم خطاوهم اي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صوابا اخطاوا بتركه علمهم به علموه او جهلوه والتالي اي خطاوهم منتف فليس دليل التفصيل صوابا ولا نتفا خطايهم لزوم صواب ما اجمعوا عليه والحاصل ان لو كان التفصيل صحيحا كان المطلقون مخطيين او جاهلين وهو منتف ولزومه هو الموجب للقطع بصواب ما اجمعوا عليه والمانع من القول بخلاف قولهم لم ينحصر في المخالفه اي في كون مخالفة بل جاز ان يكون كذلك وان يكون للقطع بخطايه بسبب اخر وهو العلم بانه لو صح لزم جهل الكل او خطاوهم مع انا نعلم ان المطلق من الفريقين ينفي التفصيل لانه يقول الحق ما ذهبت اليه لا غير فتضمنه اي نفي التفصيل اطلاقه اي المطلق فيكون بمنزلة التنصيص عليه فقد اجمعوا في المعني علي ان ما هو الحق حقيقته في هذين القولين لا يجاب كل طايفة الاخذ بقولها او قول مخالفها وتحريم الاخذ بغيرها واما قولهم اي اسة لا الاكثرين بانه لو جاز التفصيل يلزم تخطية كل فريق من المطلقين لكونهم لم يفصلوا فيلزم تخطائهم اي الامة كلها وتخطائها غير جائز للنص علي انها لا تجتمع علي ضلالة فالتفصيل غير جائز فدفع بان المنتفي في النفي تخطاه الكل فيما اتفقوا عليه لا تخطيه كل في غير خطي فيه الاخر ولازم التفصيل من هذا القبيل نعم قال البيضاوي وفيه نظر ولم يبينه ووجهه الاسنوي وغيره بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطا شاملة

فيكون اسناد الاجماع الي قطعي لا الي ظني فلا يلزم الفرع اقوي من الاصل قلت
الا ان تاملا فانه انما يتم علي ان الاجماع اذا علم انعقاده لدليل يكون منعقدا علي ذلك
الدليل وهو معزو الي بعض الاشاعرة الذي عليه الجمهور من الفقها والمتكلمين انه يكون
منعقدا عليه لا علي الدليل قالوا ومما ينبني عليه انه لو انعقد علي موجب خبر
فعند الاولين اجماعهم عليه دليلا علي صحة الخبر وعند الجمهور لا يكون دليلا علي صحته
وانما يدل علي صحة الحكم فقط لان لصحة الحكم طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل ه
فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق لكن نقل الاول اشبه ومن هنا يعلم ايضا
ضعف ما ذهب اليه بعضهم فعيه من جواز انعقاده عن جلي القياس دون خفيه وقد
وقع قياس الامامة اي الاجماع علي الامامة الكبري لابي بكر الصديق رضي الله
عنه قياسا علي امامة الصلاة له فان النبي صلي الله عليه وسلم عين ابا بكر رضي
الله عنه لامامة الصلاة كما ثبت في الصحيحين وغيرهما وقال ابن مسعود لما قبض النبي
صلي الله عليه وسلم قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال ان رسول الله
صلي الله عليه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم يطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر
فقالوا نعوذ بالله ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد واخرج الدارقطني عن
النزال بن سبرة قال وافقنا من علي رضي الله عنه طيب نفس فقلنا حدثنا عن رسول
الله صلي الله عليه وسلم وذكر الحديث وفيه فقلنا حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق علي لسان جبريل خليفة رسول الله صلي الله عليه وسلم علي الصلاة
رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا وفيه اي وفي كون هذا مما مستنده القياس نظر لانهم
اي الصحابة اثبتوا اي كون ابي بكر اماما في الكبري باولي كما يفيده ما تقدم وخصوصا
الاخير وهي اي هذه الطريقة المفيدة له هي الدلالة عند الحنفية ومفهوم الموافقة
عند الشافعية وليس هذا من المتنازع فيه فانه راجع الي النص لكن وقع الاجماع
مستندا الي القياس في غير هذا وهو حد الشرب للخمر فانه ثمانون للحر باجماع ه
الصحابة قياسا علي القذف لعلي رضي الله عنه كما يفيده في الموطا وغيره ان عمر
استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن ابي طالب نري ان في جلده الخبر فقال عبد
الرحمن بن عوف اري ان تجعله ثمانين كاخف الحدود قال فجلده عمر ثمانين قال
المصنف ولا مانع من كون كل من علي وعبد الرحمن اشار بذلك فروي الحديث مرة ه
مقتصرا علي هذا ومرة علي هذا ه هذا استعقبه بما اشار اليه المصنف بقوله ويمنعه
اي ثبوت الحد بالقياس بعض الحنفية لكن الوجه اسقاط بعض فان الحنفية علي ان
لا يثبت به الحد وكذا يصرح المصنف به في مسألة عقب مسألة حكم القياس ويشير الي ان
هذا المأثور عن علي لا ينتهض عليهم وسنذكر ثمة ما يسر الله تعالي في ذلك ان شا الله
واذا تم سعع هذا فالشيرج النجس علي السمن في الاراقة كما اشار اليه ابن الحاجب وافصح
به شارحوا كلامه وغيرهم اي فالاجماع علي اراقة الشيرج النجس المايع قياسا علي اراقة
السمن النجس المايع قياسا المستفاد مما في سنن ابي داود وصحيح ابن حبان عن ابي هريرة

للصورتين فالتخصيص لا دليل عليه لكن كما قال السبكي وهذا النظر اصل مختلف
فيه وهو انه هل يجوز انقسام الامة الي شطرين كل شطر مخطئ في مسألة والاكثر انه لا يجوز
واختار الامدي وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان الخطا وحصول الاجتماع
منا علي الخطا اذ ليس كل فرد من الامة بمعصوم فاذا انفرد كل واحد بخطا غير خطا صاحبه
فلا اجماع علي الخطا المجوز مطلقا اختلافهم اي المجمعين الاولين علي قولين علي سبيل
التوديع من التوزيع منا الجانبين في مسألة دليل لتسويغ ما يودي اليه الاجتهاد
فيها لان اختلافهم فيها دال علي كونها اجتهادية فساغ فيها الاجتهاد فساغ ما يودي اليه الاجتهاد
فلا يكون اختلافهم علي قولين فيها مانعا من احداث ثالث فيها بل مسوغا له لصدوره عن
اجتهاد ايضا اجيب بان اختلافهم دليل لتسويغ ما يودي اليه الاجتهاد وهو اجماعهم معني
علي عدم التفصيل كما سبق تقريره قالوا اي المجوزون مطلقا ايضا لو لم يجز احداث القول
ثالث مطلقا لانكر اذ وقع لكنه وقع ولم ينكر قال الصحابة للام ثلث ما بقي بعد فرض
الزوجين فيها اي في مسألة زوج وابوين وزوجة وابوين وزوجة وابوين وابن
عباس ثلث الكل فيها كما رواه الدارمي عنه وعن علي ايضا فاحدث ابن سيرين وغيره
وهو جابر بن زيد ابو الشعثا كما ذكر الجصاص ان للام في مسألة الزوج وابوين كابن
عباس والزوجة اي وللام في مسألتها مع الابوين كالصحابة وعكس تابعي اخر وهو
القاضي شريح كما نقله صاحب الكافي فقال لها في مسألة الزوج كالصحابة وفي مسألة
الزوجة كابن عباس ولم ينكر احداث كل من هذين القولين والا لو انكر نقل ولم ينقل
والوقوع دليل الجواز اجاب المفصل بانه اي هذا التفصيل من كل من قسم الجائز
احداثه لانه لم يرفع مجمعا عليه بل قال في كل صورة بقول من القولين ومطلقوا المنع
اي واجاب المانعون مطلقا بمنع كل من انتفاء الانكار ولزوم النقل لو انكر والشهرة
لو نقل بل يجوز ان يكون انكر ولم ينقل الانكار علي انه لو نقل لا يلزم ان يشتهر فانه
مثل هذا ليس مما يتوفر الدواعي علي حكايته ونقله البتة مسألة الجمهور اذا اجمعوا
اي اهل عصر علي دليل الحكم او تاويل جاز لمن بعدهم احداث غيرهما من غير الغا
الاول فان قلت ذكر القاضي عضد الدين وغيره ان هذا لم ينصوا علي بطلانه وقال
الامام الرازي اتفقوا علي انه لا يجوز ابطال التاويل القديم واما احداث الجديد فان
لزم منه القدح لم يصح كما اذا اتفقوا علي تفسير المشترك باحد معنييه ثم جاء من بعدهم
وفسره بمعناه الثاني لم يجز لان اللفظ الواحد لا يجوز استعماله لمعنييه جميعا وصحة
الجديد تقتضي فساد القديم واما اذا لم يلزم منه القدح جاز فلم يقيد ابن الحاجب والمصنف
الجواز بما اذا لم ينصوا علي بطلانه وبما لا يلزم منه القدح في الاول قلت كانه للعلم بارادته
للزوم تخطئة الامة فيما اجمعوا عليه علي تقديره كما لم يقيده اخرون بما اذا لم ينصوا علي
صحة لصحة انه ايضا للعلم بجواز ما نصوا علي صحته اتفاقا اذ لا تخطئة للامة فيه لمحل الخلاف
ما سكتوا فيه عن الامرين فالاكثرون وقيل لا يجوز لانه اجماع علي ذلك وقال ابن حزم وغيره
ان كان نصا جاز الاستدلال به وان كان غيره لا وقال ابن برهان انه كان باطلا لا يجوز احداثه

سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفارة تقع في السمن فقال ان كان جامدا
فالقوها وما حولها وكلوه وان كان مايعا فلا تقربوه وقد اعلي مانه غريب
تفرد به معمر عن الزهري وانه كان يضطرب في اسناده كما يضطرب في متنه على ان قوله
فلا تقربوه متروك الظاهر عند عامة السلف والخلف فان جمهورهم يجوزون
الاستصباح به وكثير منهم يجوز بيعه فكيف يتصور الاجماع في هذا بالقياس وصرح
متاخرون من الحنفية ايضا بنفي قطعية المستند في الشرعيات بل الاجماع يفيدها
اي القطعية كانه اي هذا من قائليه لنفي الفايدة للاجماع على تقدير كون السند قطعيا
لثبوت الحكم به ثم لعل هذا اشارة الى ما في الميزان وقال بعض مشايخنا لا ينعقد
الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس لانا اتفقنا على ان الاجماع حجة قطعا ولو لم
ينعقد الا في موضع فيه دليل قاطع والحكم به معلوم لم يكن في انعقاده حجة فايدة
ولا يرد الشرع بما لا فايدة فيه للعباد اذ الشرايع ما شرعت الا لمصلحة العباد وفايدتهم
ثم حيث ثبت بالادلة السمعية كونه حجة دل ان المراد منه ما ينعقد على القياس وخبر
الواحد لان في انعقاده فايدة وهو ثبوت الحكم قطعا لانه لا يتيقن في ثبوت الحكم
بهما ولان الاجماع انما عرف حجة كرامة لحاجتهم الى ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبيا حادثة ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها بالاجتهاد وهو محتمل للخطا وجاز
ان يكونوا على الخطا كان فوت الحق عن جميع الامة وانه لا يجوز ومس الحاجة
الى تجديد الرسالة ولا وجه اليه لاخبار الله تعالى بكون رسولنا صلى الله عليه وسلم خاتم
الانبيا فصار الاجماع حجة لهذه الحاجة الا ترى ان اجماع الامم السالفة ليس بحجة لانه
لا حاجة اليه لوجود الدليل القاطع حال حياة رسلهم وبعد وفاتهم بتجديد الرسالة
ولهذا لا ينعقد الاجماع في حال حياة الرسول فظهر ان الحاجة في موضع القياس وخبر
القياس وخبر الواحد دون موضع الاية المفسرة والخبر المتواتر لانه لا يثبت الحكم
قطعا في احد الموضعين وثبت في الموضع الاخر فينعقد في موضع الحاجة لا في موضع
لم تمس الحاجة اليه ولعامة العلماء ان الدلايل الموجبة لكونه حجة لا يفصل بينهما اذا
كان الداعي دليلا قاطعا او ظاهرا مع الشبهة المستند الى قطعي يفيدها اي القطعية
باولى اي بطريق اولى لما فيه من زيادة التاكيد وطمانينة القلب انتهى التوجيه المذكور
هذا على عدم تفاوت القطعي قوة كما اسلفناه واما على تفاوته فبطريق اولى ثم
اذا ثبت ان الاجماع حجة فالحاجة الى مطلق الحجة والدليل ثابتة وفي كثرة الدلايل
تيسير على الناس ليطلبوا الحق باي دليل اتفق لهم وتيسيرا عليهم وهو جايز بل واقع
وبل ويسرا لهم من آثار رحمة كما نطق به الكتاب والسنة وفي الميزان ولانا وجدنا في
حادثة واحدة الكتاب والخبر المتواتر وان كانت الحاجة الماسة ترتفع باحدهما فكذا اذا
وجد الاجماع معهما ولان اكثر ما في الباب انه لا حاجة ولكن فيه فايدة وهو ما ذكرنا من
التيسير والتخفيف ورفع المونة عن طلب الحق باجتهاد ولما فيه من زيادة التاكيد وطمانينة
القلب واما في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان ينعقد الاجماع مع رسول الله

صلي

صلى الله عليه وسلم فيكون الاجماع حجة فيكون حجتين وهكذا يقول في الاجماع الثانية
ان الاجماع حجة لما قلنا انتهى هذا وفي التلويح واعلم انه لا معنى للنزاع في كون
السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي
فظاهر البطلان وكذا ان اريد به انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد
انه لا يثبت الحكم فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال مسالة لا يجوز ان
لا يعلموا اي مجتهدو عصر دليلا راجحا اي سالما عن المعارض المكافي له عملوا بخلافه
واختلفوا فيما عملوا على وفقه اي الدليل الراجح حال كونهم مصيبين في الحكم لكن
بدليل مرجوح فقيل كذلك اي لا يجوز لان الراجح سبيلهم اي المومنين وعملوا بغيره
اي بغير الراجح ليكون عملهم بالمرجوح على وفق الراجح خطا فان الخطا من فعل المكلف
وعدم العلم ليس من فعله كما لم يحكموا في واقعة بحكم فانه لا يكون قولا بعدم الحكم
فيها وسبيلهم ما عملوا به اي الراجح الذي لم يخطر لهم بل هو اي الذي لم يخطر لهم اي
حين لم يخطر لهم من شانه ان يكون سبيلهم لانه سبيلهم بالفعل واختاره الامدي وابن
الحاجب ثم الحاصل انهم مكلفون بالعمل بما لم يظهر ولم يبلغهم في عدم العلم به لا محذور فيه
مسالة المختار امتناع ارتداد امة عصر سمعا وان جاز ارتدادهم عقلا اذ لا مانع منه
وقيل يجوز شرعا كما يجوز عقلا لنا انه اي ارتدادهم اجماع على الضلالة فان الردة ضلالة
واي ضلالة والسمعية من الادلة المتقدمة على حجية الاجماع تنفيه اي اجماعهم على
الضلال واعترض بان الردة تخرجهم اي الامة عن تناولها اي السمعية اياهم اذ ليسوا
ح والجواب يصدق اذا ارتد وانه ارتدت امته قطعا وهو اعظم الخطا واورد صدق
ان الامة ارتدت غير مسلم بطريق الحقيقة وانما هو مجاز باعتبار ما كان واجيب
بان ذلك اذا اطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر انه حقيقة قال السبكي
ويمكن التفات ذلك الى ان العلة مع المعلول او سابقة فان الارتداد علة خروجهم
عن كونهم امة النبي صلى الله عليه وسلم فيجمع اذ ان كان سابقا على خروجهم صدق معه لفظ
الامة عليهم والا فلا ثم ظاهر دليل المختار ان السمعي قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع
امتي على ضلالة ونظايره كما مشى عليه الامدي وابن الحاجب قال السبكي ولو استند
بنحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق لكان اوضح فانه
نص في ان هذه الامة لا تخلو عن قايم بالحق ويستحيل ردة الكل مسالة ظن ان قول
ان في دية اليهودي الثلث من دية المسلم يتمسك فيه باجماع لقول بالثلث
اذ قيل به اي بالثلث وبالنصف والكل وليس هذا الظن واقعا موقعه لان نفي
الزايد على الثلث جزء قوله اي القائل بوجوب الثلث فقط اذ هو مشتمل على
امرين وجوب الثلث ونفي الزايد عليه لم يجمع عليه اي على نفي الزايد لا بد من نفيه من
دليل اخر فان ابدي وجود من الزيادة كالكفر وانتفا شرطها كالاسلام او عدم الادلة
الدالة على الزيادة فيستصحب الاصل وهو البراة الاصلية او غير ذلك من نص او قياس على
عدم وجوب الزيادة فليس من الاجماع في شي بل هي امور خارجة عنه مسالة انكار حكم الاجماع

القطعي كاجماع الصحابة بصريح القول او الفعل المنقول بالتواتر **يكفر** متعاطيه
عند الحنفية وطايفة لان انكاره يتضمن انكار سند قاطع وهو يتضمن انكار صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كفر غير ان نسبة هذا الى الحنفية ليس على العموم فيهم اذ
في الميزان فاما انكار ما ثبت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح
من المذهب انه لا يكفر انتهى والمقرر به مشير اليه ايضا اذ فيه لم يقل بخلاف الروافض
ايانا في امامة ابي بكر بخلاف الخوارج في امامة علي لفساد تاويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة
وطايفة لا يكفر وهو معزو الى بعض المتكلمين بناء على ان الاجماع حجة ظنية لان دليل
حجيته ليس بقطعي فلا يفيد العلم فانكار حكمه ليس بكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد
والقياس وقد عرفت ان الدليل حجيته قطعي في اوايل الباب فلا يتم امر هذا البنا
وبقطع الاحكام للامدي **وغيره** كمختصر ابن الحاجب ان في هذه المسئلة **ثلاثة** من الاقوال
هذين والتفصيل وهو **ما** كان **من ضروريات الدين** اي دين الاسلام وهو ما يعرفه منه
الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك كوجوب اعتقاد التوحيد والرسالة ووجوب
الصلوات الخمس واخواتها من الزكاة والصيام والحج **يكفر** منكره **والا** اذا لم يكن من
ضرورياته بان كان لا يعرفه منه الخواص كفساد الحج بالوطي قبل الوقوف بعرفة واعطا
السدس للجدة وحرمة تزوج المراة على عمتها وخالتها **فلا يكفر** منكره **وهو** اي هذا
المعطي **غير واقع** لانه يلزم منه ان انكار نحو الصلاة لا يكفر متعاطيه وهو باطل قطعا
اذ لا مسلم ينفي كفر منكر نحو الصلاة فليس في الواقع الا قولان احدهما التكفير
مطلقا وهو الذي مشى عليه امام الحرمين بالفطنة فمشى في لسان الفقها ان خارق الاجماع
يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري
ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا
عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر والقول الضابط فيه
ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشي من الشرع ثم جحده كان منكر
للشرع وانكار جزء من الشرع كانكاره كله ثانيهما التفصيل المذكور وعليه مشى ابن السمعاني
وعلل الكفار من اعتقد في شي من المجمع عليه المشترك في معرفته الخاصة والعامة
خلاف ما انعقد الاجماع عليه بانه صار بخلافه جاحدا لما قطع به من دليل الرسول
صلى الله عليه وسلم فصار كالجاحد لصدق الرسول **واذا حمل حكم الاجماع على الخصوص**
وهو ما ليس من ضروريات الدين فيما في الاحكام وما وافقه ليندفع ورود هذا اللازم
الباطل ولا يصح ايضا لعدم صحة تقسيمه الى نفسه والى غيره اذ لا خفا في ان الاجماع
على ما ليس من ضروريات الدين **لم يتناوله** اي الاجماع على ما هو من ضرورياته
بل ما فيه ثم يقال وليس كون الشي معلوما بالضرورة من الدين حكم الاجماع **لان حكمه**
حينئذ اي الاجماع **ما ليس** ناشيا **الا عنه** اي عن الاجماع والمعلوم بالضرورة الدينية
انما نشا عن ظهور كونه من الدين ظهورا اشترك في معرفة كونه منه الخاصة والعامة
ولهذا قال الشيخ صفي الدين الهندي في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع

عليه

عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقها وانما قيدنا بالاجماع القطعي
لان جاحد حكم الاجماع الظني لا يكفر وفاقا انتهى وجعل السبكي لمنكر الاجماع عليه
غير المعلوم من الدين بالضرورة ثلاث مراتب منكر اجماع ذي شهرة فيه نص كحل البيع ففي
جمع الجوامع كافر في الاصح وقال في شرح مختصر ابن الحاجب ولا ريب في كفره لتكذيبه الصادق
ومنكر اجماع ذي شهرة لا نص فيه وقيل لا يكفر لانه لم يصرح بتكذيب الصادق اذ الفرض انه
لا نص وانما كذب المجمعين والاصح يكفر لان تكذيبهم يتضمن تكذيب الصادق اجماع ليس بذي
شهرة والاصح لا يكفر وعبر عنه في جمع الجوامع بانه لا يكون جاحده حكمي ولو منصوصا ومثل
استحقاق بنت الابن السدس مع الصلبية فانه قضي به النبي صلى الله عليه وسلم كما في
صحيح البخاري وفي شرح المختصر وقال بعض الفقها يكفر لتكذيبه الامة وجواب انه انما
يكذب الامة صريحا اذ الفرض انه ليس مشهورا فهو مما يخفى على مثله انتهى وهذا يشير
الى انه يكفر المنكر له اذا اعترف بالعلم به والله سبحانه اعلم **وفخر الاسلام بالقطعي من**
اجماع الصحابة نصا كعلى خلافة ابي بكر وقتال مانعي الزكاة مع سكوت بعضهم
ولفظ فخر الاسلام فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العمل
والعلم به فيكفر جاحده في الاصل انتهى وهذا كما ذكر الشيخ قوام الدين الاتقاني يتعلق
بما ذكر من قوله في اول الباب حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين
انتهى اي حكم الاجماع في اصل وضعه ان يثبت المراد به على سبيل القطع واليقين كاجماع
الصحابة على شي نصا فانه لا يحتمل توهم الخطا وفيه بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا
للحكم قطعا ويقينا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين
وكثبوت بطلان الحكم في غير ما اختلف فيه الصحابة وكاجماع العصر الثاني بعد سبق
الخلاف فكانه قال لما كان حكم الاجماع في اصل الوضع ان يوجب العلم والعمل كان حكمه
كالاية من الكتاب والحديث المتواتر فيكفر جاحد حكم في اصل الوضع بان يكن حكما اجمع عليه
الصحابة كجاحد هذا الحكم كل اجماع ليس نصا او اجماعا نص البعض على حكمه وسكت عنه
الباقون واجماعا للعصر الثاني بعد سبق الخلاف ويدل على هذا ايضا قول فخر الاسلام
ثم هذا اي الاجماع على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من
بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد
انتهى ومنكر حكم خبر الاحاد ولا يكفر ولا يبدع وقول شمس الايمة السرخسي ما اجمع عليه
الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده
وهذا اقوى ما يكون من الاجماع ففي الصحابة اهل المدينة وعترة الرسول صلى الله
عليه وسلم ولا خلاف بين من يعتقد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا
فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما يثبت بالكتاب او بخبر متواتر فظاهر ان كون فخر الاسلام
قايما باكفار منكر الاجماع السكوتي من الصحابة غير ظاهر من كلامه بل الظاهر عدم
الكفار منكره بل ذكر الزركشي انه لا خلاف في انه لا يكفر ولا يبدع مثل حجة الاجماع السكوتي
او الذي لم يتعرض اهل عصره والاجماعات الذي اختلف العلما المعتبرون في اثباتها حجة

واما منكر اجماع من بعدهم اي الصحابة بلا سبق خلاف فيضلل ويخطا من غير اكفار كالخبر
المشهور اي كمنكره والمسبوق به اي بخلاف مستقر اجماع ظني مقدم علي القياس العمل
لا العلم وتقدم علي القياس عند اكثر العلما ووجه الترتيب في هذه الاجماعات قطعية
اجماع الصحابي اذا لم يعتبر خلاف منكره اي اجماعهم وضعف الخلاف اي خلاف منكر
الاجماع فيمن سواهم فنزل اجماع من سواهم عن القطعية الي قربها اي القطعية من الطمانينة
ومثله اي اجماع من سواهم في النزول عن القطعية يجب في الاجماع السكوتي علي الاوجه فيضلل
منكر حكمه وقوي الخلاف في المسبوق بخلاف مستقر والمنقول احادا فحجة ظنية علي البنا
فيجوز فيهما اي في حكم المسبوق والمنقول احادا ولو كان في نفسه غير مسبوق بخلاف
الاجتهاد لمجتهد من غير المجمعين بخلافه حتي يسوغ لذلك المجتهد ولمقلده العمل بما ادي
اليه اجتهاده في تلك المسئلة من حكمها الي ان ينتهي تضافر الاجتهاد من اهله علي ذلك
الحكم الي درجة الاجماع عليه فيصير مجمعا عليه لا تجوز مخالفته واذ قد جاز الاجتهاد بخلافه لمجتهد
من غير المجمعين فرجوع بعضهم اي المجمعين عنه الي غيره اجتهادا يجوز بطريق اولي ثم ليس
هذا الاجماع نسخا للاول بل معارض له راجح عليه بمرجح من المرجحات حسب ما ظهر لا هله واذا
كان كذلك فلا يقطع بخطا الاول ولا صوابه في الواقع وكذا الثاني بل هو اي قول كل
يخطا لحكم الله وانه في نفس بنا علي ظن المجتهد وهو قد يكون الثابت في نفس الامر وقد لا
فدليل القطعية لاجماع الصحابة مستفاد من اجماع الصحابة علي تقديمه اي الاجماع علي
القاطع في اجماعهم اي لا يترك كون القاطع الظني ومنع الغزالي وبعض الحنفية حجية
الاجماع الاحادي اذ ليس نصا ولا اجماعا لانه اي الاجماع دليل قطعي وحجية غير القاطع
انما يكون بقاطع كخبر الواحد ولا قاطع فيه اي في كون الاجماع الاحادي حجة والجواب
فيه اي في كون الاجماع الاحادي حجة القاطع وهو اي القاطع فيه اولوية الاجماع الاحادي
بها اي بالحجية من خبر الواحد الظني الدلالة لان الاجماع علي وجوب العمل به اي بخبر الواحد
الظني الدلالة الذي تخللت واسطة بين ناقلة وبين الرسول صلي الله عليه وسلم اجماع
عليه اي علي وجوب العمل في الاجماع القطعي المنقول احادا الذي لم يتخلل بينه وبين
ناقله واسطة بطريق اولي لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله
في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما يتخلل في نقله
واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل وقد فرق بين خبر الواحد ونقل الاجماع
احادا بافادة نقل الواحد الظني في خبره دون الاجماع لبعد انفراده اي الواحد
بالاطلاع علي الاجماع وعدم بعد انفراد الواحد بالاطلاع علي الخبر ويدفع الاستبعاد
بعدالة الناقل ولا يستلزم نقل الواحد الاجماع الانفراد به ايضا بل يفيد تجويز علمه
اي الناقل فجاز علم الذي لم ينقله ايضا الا ان عروض الاجماع الاحادي في محل بما
يقتضيه قاعدة التعارض وهو ظاهر ومثاله اي الاجماع الاحادي قول عبيدة السلماني
ما اجتمع رسول الله صلي الله عليه وسلم علي شي كاجماعهم علي محافظة الاربع قبل
الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت كذا اورده الشارح رحمه الله

والله

والله تعالي اعلم ثم نعم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب
رسول الله صلي الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر علي
حال وعن ابراهيم قال ما اجمع اصحاب محمد صلي الله عليه وسلم علي شي ما اجمعوا علي التنوير
بالفجر ثم في التقويم وحكي مشايخنا عن ابي الحسين نصا ان اجماع كل عصر حجة الا انه علي مراتب
اربعة فالاقوي اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه بين الامة لان العترة واهل المدينة
يكونون فيهم ثم الذي ثبت بنص البعض وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة علي التقرير
دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة علي حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم لان الصحابة كانوا
خلفا الرسول صلي الله عليه وسلم ومن بعدهم كانوا خلفاء الصحابة فيقع بينهم وبين من خلفهم
من التفاوت ما يقع بينهم وبين الرسول لان النبي صلي الله عليه وسلم قال خير الناس رهطي الذي
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب فرتبهم النبي صلي الله عليه وسلم
علي مراتب في الخيرية فكذلك نحن نرتبهم في كونهم حجة لا نهاية ما ينتهي اليه صفة الخيرية
ثم اجماعهم علي حكم سبقهم فيه مخالف لان هذا فصل اختلف الفقها فيه فقال بعضهم هذا
لا يكون اجماعا انتهي وعلي هذا درج غير واحد من المشايخ والله سبحانه اعلم مسئلة
يحتج به اي بالاجماع فيما لا يتوقف حجيته اي الاجماع عليه من الامور الدينية سواء كان
ذلك عقليا كالروية لله تعالي في الدار الاخرة لا في جهة ونفي الشريك لله تعالي ولبعض
الحنفية وهو صدر الشريعة في العقلي اي ما يدرك بالعقل يفيد العقل لا الاجماع
لاستقلال العقل بافادة اليقين ومشي علي هذا امام الحرمين فقال في برهانه لا اثر للاجماع
العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم
يعضدها وفاق وتعقبه في التلويح بان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير
قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات ودفع بان العقل ان حكم به فلا
يكون ظنيا فلا حاجة الي الاجماع وان لم يحكم به الا انه حصل له ظن به لم يكن ثابتا
بالعقل بل بالاجماع اولا اي او غير عقلي كالعبادات اي كوجوبها من الصلاة والزكاة
والصوم والحج علي المكلفين وفي الدنيوية كترتيب امور الرعية والعمارات وتدبير
الجيوش قولان لعبد الجبار من المعتزلة احدهما وعليه جماعة وذكر في القواطع
انه الصحيح ليس بحجة فيها لانه ليس باكثر من قول الرسول وقد ثبت ان قوله انما هو
حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا ولهذا قال صلي الله عليه وسلم انتم اعلم بامور
دنياكم وانا اعلم بامور دينكم وكان اذا راي رايا في الحرب يراجعه الصحابة في ذلكم وربما
ترك رايه برايهم كما وقع في حرب بدر والخندق ثانيهما وهو الاصح عند الامام الرازي
والامدي واتباعهما ومشي عليه ابن الحاجب ونص في البداية علي انه المختار كما قال المصنف
والمختار حجة ان كان اتفاق اهل الاجتهاد والعدالة لان الادلة السمعية علي
حجيته لا تفصل وقول النبي صلي الله عليه وسلم في امر الحرب وغيره ان كان عن وحي فهو
الصواب وان كان عن راي وكان خطا فهو لا يقر عليه وينظر الصواب بالوحي او باشارة
من اصحابه فيفرق عليه والاجماع بعد وجوده لا يحتمل فلا فرق بين الامرين وفي الميزان

ثم علي قول من جعله اجماعا هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور
الدين ام لا ان لم تتغير الحال تجب وان تغيرت لا تجب ويجوز المخالفة لان الدنيوية
مبنية علي المصالح العاجلة وهي تحتمل الزوال ساعة فساعة بخلافه الاجماع علي حسب
من الحسيات المستقبلات من اشتراط الساعة وامور الاخرة لا يعتبر اجماعهم عليه
من حيث هو اجماع عليه لانهم لا يعلمون الغيب بل يعتبر من حيث هو منقول عمن
توقف في المغيب فرجع الي ان يكون من قبيل الاخباريات وهو ليس من اقسام الاجماع
المخصوص بامة محمد صلي الله عليه وسلم ولا يشترط له الاجتهاد كذا ذكر صدر الشريعة
وكان هذا قال المصنف كذا للحنفية وتعقبه في التلويح بالاستقبالي قد يكون مما يصح
به الصادق بلا استنبطه المجتهد من من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيه ورفع بان الحسي
الاستقبالي لا مدخل لاجتهاد فيه فان ورد به نص فهو ثابت به واحتياج الي الاجماع
وان لم يرد به نص فلا مساغ للاجتهاد فيه ولا يتمسك بالاجماع فيما يتوقف صحة الاجماع
عليه كوجود الباري تعالي وصحة الرسالة ودلالة المعجز علي صدق الرسول للزوم الدور
لان صحة الاجماع متوقفة علي النص الدال علي عصمة الامة عن الخطا الموقوف علي
ثبوت صدق الرسول الموقوف علي دلالة المعجز علي صدقه الموقوف علي وجود الباري
وارساله فلو توقفت صحة هذه الاشيا علي صحة الاجماع لزم الدور الي هنا انتهي تحرير
اصول الكتاب والسنة والاجماع ولغة قواعدها في سما البيان غاية الارتفاع فبرزت
حرايدها سافرة اللثام في احسن حلة واجل مقام سهلة الانقياد لذوي النهي والاحلام
بتوفيق الملك العليم العلام بعد ان كانت محجوبة عن كثير من الافهام شامخة الانف
ابية الزمام ومن هنا يقع الشروع في القياس الذي هو مضمار العقول وميزان العقول
وللنظر فيه فايقه ورقايقه علي اختلاف حديقته وحقايقه تشد الرحال وللاحيا
عطارف ازهاره والاجتنا لاصناف ثماره والاعتنا بهجة نواره واختلاس لطايف انواره
تسير الرجال وفي منازله يتمايز الاقدار بحسب ما ناله من تفاوت الانظار والله
المسؤول في سلوك صراطه المستقيم والهداية الي مقصده الاسني من فضله العميم انه
سبحانه بيده ملكوت كل شي وهو تعالي ذو الفضل العظيم

الباب الخامس في القياس

القياس قيل هو لغة التقدير والمساواه والمجموع منهما اي يقال اذا قصد الدلالة
علي مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير قست النعل بالنعل اي قدرتها بها فساويتها
وهذا الظاهر كلام القاضي عضد الدين ولم يزد الاكثر كفخر الاسلام وشمس الايمة
السرخسي وحافظ الدين النسفي وغيرهم علي ان معناه لغة التقدير واستعلام القدر
اي طلب معرفة مقداره نحو قست الثوب بالذراع والتسوية في مقدار نحو قست
النعل بالنعل ولو كانت التسوية امرا معنويا نحو اي فلان لا يقاس بفلان لا يقدر
اي لا يساوي ومنه قول ان عرضت باكرم علي عرض بدينه فقال كل سنيه لا يقاس

الا بوصف بكونه نعتا يا حكم الي فرع بالمعني المتبادر من هذا الاطلاق ثم فيها فان الله
تعالي لا يجوز ان يواخي صدر الشريعة التعدية به اي بفعل المجتهد اذ لا فعل للمجتهد في ذلك
واورد علي هذا التعريف ما سنذكره قريبا في حكم القياس فافادانها اي التعدية فعل
مجتهد وليست التعدية به اي بفعل المجتهد اذ لا فعل للمجتهد في ذلك سوي النظر
في دليل العلة ووجودها في الفرع ثم يلزمه اي النظر في دليل العلة ووجودها
في الفرع اذا ادي نظره الي وجودها فيه ظن حكم الاصل في الفرع خلقه تعالي عادة
فليست التعدية سواه اي سوا ظن حكم الاصل في الفرع وظنه ليس بفعل اصطلاحا فانه
من مقولة الكيف لا الفعل وهو اي ظنه في الفرع غير القياس في نفسه لان نفس
القياس فلا يصدق عليه لان الشي لا يصدق علي ما له الشي ومثله اي تعريف صدر
الشريعة من حيث انه لا يمكن رده علي وجه شايع الي فعله تعالي وانه ثمرة القياس
لا القياس قول القاضي ابي بكر واستحسنه الجمهور حمل معلوم علي معلوم في اثبات حكم
لهما الخ اي لو نفيه عنهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما كما في مختصر ابن الحاجب والبديع
وهذا وان لم يكن لفظ القاضي فهو معناه اذ لفظه في التقريب حمل احد المعلومين
علي الاخر في ايجاب بعض الاحكام لهما او اسقاطه عنهما بامر جامع بينهما فيه اي في امر
كان من اثبات صفة وحكم لهما او نفي ذلك عنهما انتهي لان الحمل فعل المجتهد وهو ثمرة
القياس ولا شي من ثمرة القياس بقياس وفيه اي قول القاضي في اثبات حكم لهما زيادة
اشعار بان حكم الاصل ثابت بالقياس كحكم الفرع لان هذا ينبي عن التشريك بينهما
في اثبات حكم لهما ولا يتحقق ذلك الا باثبات الحكم لكل منهما بالقياس وليس كذلك فان
الحكم في الاصل بالنص او الاجماع واجيب بان المعني كان حكم الاصل قبل القياس
هو الظاهر فظهر حكم الاصل فيهما اي في الاصل والفرع بالظهار في القياس الفرع
اياه والظاهر باظهار القياس في الفرع اياه اي حكم الاصل ففايدة قوله في اثبات
حكم لهما بيان ان ظهور الحكم في المقيس عليه والمقيس معا انما هو بواسطة القياس لان
الاثبات في كل منهما به ويصدق ان الحكم فيهما جميعا ثابت بالقياس باعتبار احد جزييه
الذي هو الحكم في الفرع اذ ظاهر ان افتقار المجموع الي شي لا يقتضي افتقار كل من جزييه
اليه بل يكفي فيه افتقار احد جزييه والحق ان في هذا الجواب عناية ظاهرة ثم لعله
انما اختار هذه العبارة لافادة اخراج مفهوم الموافقة فان مساواة المنطوق له
في الحكم لم يظهر في احدهما بالقياس بعد ان كانت غير ظاهر فيه قبل ملاحظة القياس
بل كانت قبلها ثابتة للعارف باللغة والله سبحانه اعلم وقال التفتازاني وانا اظن ان
هذا الاشعار انما يظهر اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات حكم اما اذا تعلق
بالحمل علي ما هو الحق فلا انتهي قلت وفيه نظر بل انما يكون فيه الاشعار المذكور علي
هذا التقدير لو قال في اثبات حكم احدهما للاخر او نفيه عنه فان قلت ويمكن ان يكون
المراد بحمل معلوم التشريك والتسوية بينهما في حكم احدهما مطلقا كما ذكر الامدي او وجوب
التسوية في الحكم عند قصد اثباته فيهما كما ذكر عضد الدين والتسوية مما يصح حملها علي تسوية

الله تعالى قلت لا يصح لكونه مجازا لا دلالة عليه والحد تجتنب فيه ذلك على ان وجود التسوية
لا يصح اضافتها الى الله تعالى اذ من المعلوم ان المراد يحمل معلوم على معلوم الحاقه
به وعبر بالمعلوم والمراد به ما هو متعلق العلم بالمعنى الشامل للتيقن والظن ليتناول
جميع ما يجري فيه القياس من وجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال شيء على شيء
لاختص بالموجود كما هو اصطلاح الاشاعرة وقال في اثبات حكم لهما اي المعلومين او نفيه
عنهما ليتناول القياس فيه في الحكم الوجودي كان يقال في القتل بالمثقل قتل عمد
عدوان فيجب القصاص كما هو في القتل بالمحدود وفي الحكم العدمي كان يقال في القتل
بالمثقل ايضا قتل تمكنت فيه الشبهة فلا يجب فيه القصاص كما هو القتل بالعصى الصغيرة
وقال بامر جامع بينهما فيه لانه لا بد منه في تحقيق ماهية القياس وبه يتميز عن غيره بالحمل
بلا جامع ثم السبكي مشى على ان ظاهر كلام القاضي ان هذا آخر الحد وان اي الامر كان نجار
مجرى تفسير الامر الذي يجمع بينهما فيه فان الجامع ينقسم الى هذه الاقسام اي ذلك الامر
اعم من الصفة الحكم ثبوتا ونفيا وابن الحاجب على ان الجميع الحد فاعترضه بان الجامع كاف
في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد واجاب القاضي عضد الدين بان تغاير
الطريق فان زعم بان الاوجز اولى قلنا الاولوية اذا لم يحصل منه غير التمييز مقصودها
هنا يفيد تفصيل الاقسام ايضا فكان اولى اذ يفيد ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا
او نفيا لكونه القتل عدوانا وليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيا
لكونه عمدا وليس بعمد واورد الحكم ان تناول الصفة كان ذكرها مستدركا اولا فيجب
ان يقال في اثبات حكم لهما او صفة واجيب بان الثابت بالقياس لا يكون الا حكما شرعيا على
الصحيح كما سيلقى في فصل الشروط بخلاف الجامع فانه قد يكون وصفا عقليا واورد ايضا
انه اخذ في تعريف القياس ثبوت حكم الفرع لانه اعتبر فيه الاثبات وهو يستلزم للثبوت
تصورا وان لم يستلزم تحققه في الوقائع لجواز كون الحكم غير مطابق للواقع وثبوت
حكم الفرع معرفة القياس فيتوقف معرفته على معرفة القياس به دورا واجيب بانا
لا نسلم ان تصور ثبوت حكم الفرع موقوف على معرفة القياس لانما كان تصور ثبوت حكم
الفرع بدون تصور ماهية القياس فلا يكون اخذه في تعريف القياس موجبا للدور
واعترضه ايضا الشيخ تقي الدين السبكي بان قوله او نفيه حشو وقوله ليندرج الالحاق
في الثبوت والنفي ضعيف فان الالحاق في النفي انما هو في الحكم بالعدم لا في نفس العدم
والحكم بالعدم ثبوتي لا عدمي كالحكم بالوجود الا ترى انا نقول الحكم خطاب المتعلق
بافعال المكلفين وهو ثبوتي وان كان منه عدم التحريم وعدم الحل والعدم انما هو
في المحكوم به في نفس العبارة كقولنا لا يحرم ومعناه يحل فان قلت عدم الحرمة اعم من
الحل قلت نعم ولكن عدم الحرمة الذي لا حل معه هو العدم العقلي وذلك لا يثبت
بالقياس ولا يقاس عليه شرعا وعدم الحرمة المستند الى الشرع هو الحل بعينه انتهى
قال الكرماني او نقول اثبات الحكم اعم من ان يكون ايجابا او سلبا فهما ملاجواب له
ومن الاول اي ما يمكن رده الى فعله تعالى على وجه سايغ تعريف المنازله بقوله

تقرير

بكاء واستعمال القدر والتسوية مبتدا خبره وزد بفهوده اي التقدير فهو اي القياس
مشترك معنوي مطلق على استعلام القدر والتسوية باعتبار شموله معناه الذي
هو التقدير لهما وصدقه عليهما لا مشترك لفظي فيهما فقط وفي المجموع منهما ولا حقيقة
في التقدير مجاز في المساواة كما قيل في البديع باعتبار ان التقدير نسبة بين شيئين بضاف احدهما
الى الاخر بالمساواة فيكون تقدير الشيء مستلزما للمساواة بينهما واستعمال لفظ الملزوم
في لازمه شايع لان التواطي مقدم على من الاشتراك اللفظي والمجاز اذا امكن وقد امكن
وفي الاصطلاح على قول المخطئة وهم الجمهور القايلون المجتهد يخطي ويصيب مساواة
محل الاخر في علة حكمه اي كذلك المحل الاخر شرعي لا تدرك تلك العلة من نصه
اي ذلك المحل الاخر بمجرد فهم اللغة يخرج بتقييد الحكم بالشرعي المساواة المذكورة في علة
حكم له عقلي صرف والمساواة المذكورة والمخيلة في علة حكم له لغوي فلا قياس في
اللغة كما تقدم في اوايل المقالة الاولى في المبادي اللغوية انه المختار واطلاق حكمه
بانه لا يوصف بشرعي ولا غيره يدخله اي القياس في اللغة والقياس في العقلي العرف
في الحد ليتناول الحكم المطلق لها كالشرعي فيصير الحد مدخولا والاقتصار في تعريفه
كما في مختصر ابن الحاجب والبديع على قول المخطئة على مساواة فرع الاصل في علة حكمه
اي الاصل يفسد طرده بمفهوم الموافقه لصدقه عليه مع انه ليس بقياس لانه من دلالة
اللفظ واسم القياس اي اطلاقه من بعضهم عليه اي على مفهوم الموافقه مجاز
للزوم التقييد لا اطلاقه عليه بالجلي اي بالقياس الجلي والا فعلى اطلاق القياس على
الذي يحن بصدده وعلى مفهوم الموافقه على سبيل التواطي حتى يكون مفهوم الموافقه
قسما من القياس بطل اشتراطهم عدم كون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع في
القياس لان دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم مفهوم الموافقه فيكون هذا الشرط
مخرجا له وقد فرض انه منه وبطل اطباقهم على تقسيم دلالة اللفظ الى منطوق
ومفهوم لان القياس من دلالة اللفظ ولو كان لفظ القياس مشتركا لفظيا بين
ما ليس بمفهوم الموافقه ومفهومها فالتعريف المذكور انما هو لخصوص احد المفهومين
وهو ما ليس بمفهوم الموافقه وبين مفهومها واورد عليه اي على هذا التعريف الدور
فان تعقل الاصل والفرع فرع تعقله اي القياس لان الاصل هو المقيس عليه والفرع
هو المقيس فمعرفتهما موقوفة على معرفته وقد توقفت معرفته على معرفتهما واجيب
بان المراد بالاصل والفرع اي الذاتان تعريفهما الفرعية والاصلية الا الذاتان مع
الوصفين وعليه ان يقال وهو اي هذا المراد خلاف مقتضى اللفظ لان المتبادر من
اطلاق الوصف ارادة الذات مع ما قام بها من ذلك المعنى عناية ينبو عنها التفسير
بذلك وقلنا المراد بكل من الاصل والفرع ركن ويستغنى بهذا المراد عن الدفع
المذكور المنظور فيه بهذا ثم انه عم كل من تعريفهم وتعريفنا في القياس الفاسد
والصحيح ريد كل منهما في نظر المجتهد لتبادر المساواة الثابتة في نفس الامر الى الفهم
من المساواة المطلقة عن التقييد بنفي نظر المجتهد لا المقيدة به ولا الاعم خلاف المقيد

به فالدائم من الثابته في نفس الامر بان تطابق ما في نفس الامر او لا بان لا تطابق اي
عن تبادر المساواة الثابتة في نفس الامر من المساواة المطلقة لزم المصوبة اي القايلين
بان كل مجتهد مصيب زيادتها اي هذه الزيادة ايضا لانها اي المساواة عندهم لما لم تكن
الا المساواة في نظر اي المجتهد كان الاطلاق لها كالتقييد مخرج للافراد اذ يفيد الاطلاق
التقييد بنفس الامر واقف نظر اي المجتهد اولا حتي كانه قيل مساواة في نفس الامر
ولا مساواة عندهم في نفس الامر اصلا بل في نظر فكان قيدا مخرجا بجميع افراده المحدود
فلا يصدق الحد علي شي منها فكان باطلا وقد ظهر من هذا رفع ما يخطر في بادي الراي
من انه اذا لم يكن المساواة عندهم الا في نظر المجتهد فاطلاقها ينصرف الي ارادتها في
نظر المجتهد وايضاح دفعه انه لا مساواة عندهم في نفس الامر وانما يوجب عندهم بعدهم
بعد النظر المفضي الي الظن بها ومن ثمه قالوا كلما ادي اليه نظر المجتهد صواب
وانطز له بعد ذلك خلافه ولو اعتبر فيما موجود مساواة في نفس الامر لقالوا يخطا
ذلك الاجتهاد الذي ظهر خلافه لا انه صواب منسوخ بالثاني واعلم انه لما كان ظاهر
كلام ابن الحاجب وشارحه وصاحب البديع وغيرهم ان القياس ليس فعل المجتهد
بل هو دليل نصبه الشارع لمعرفة الاحكام التي سوغ فيها الاجتهاد وانما فعل المجتهد
استنباطه الحكم منه فهو امر موجود نظر فيه المجتهد اولا كالكتاب والسنه ومشي عليه
المصنف غير انه وقع من ابن الحاجب وصاحب البديع ما يفيد ما تضمنه وتبعها الشارحون
علي ذلك اشار المصنف اليه بقوله ومن نفي كونه اي القياس فعل مجتهد باختيار
المساواة في تعريفه للقياس الصحيح فابطل التعريف المنقول عن بعض الاصوليين
للقياس ببذل الجمهور الخ اي في استخراج الحق بانه اي ببذل الجهد حال القياس مع
اعميته فقد ذكر غير جنس المحدود في الحد ثم اختار في قصد التعميم اي في تعريفه
علي وجه يعم الصحيح والفاسد تشبيه اي لا انه اثبته الحكم في بعضها اي انه اثبته
في محل اخر بواسطة شبه هذا المحل بذلك المحل العلة التي هي مناط الحكم وان وقع
بذلك التشبيه الدفعي في الجميع التشبيه لبعضها ببعض وانما القاعدة لذلك علي هذه
الكيفية المجتهد لقصور نظره عن الاحاطة بجميع الحال واكثر عباراتهم تعيد كون القياس
فعله اي المجتهد وحينئذ لم يكن صحيحا فما امكن رده منها الي فعله تعالي علي وجه
يسوغ مثله في الاستعمال فهو اي الرد المذكور مخلص من عدم صحته ومالا فلا والا
لم يصح لانه اي القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد اولا كالنص قلت ولقايل
ان يقول لا يلزم من مجرد هذا الا ان لا يكون فعلا للمجتهد وكون النص كذلك امرا اتفاقيا
بدليل ان الاجماع دليل نصبه الشارع مع انه فعل المجتهدين وليس ببدع ان يجعل الشارع
فعل المكلف مناط الحكم شرعي يجب العمل به فلا جرم ان قال السبكي والذي يظهر
ان القياس لكنه لم يبين وجهه والله سبحانه اعلم ثم اذا عرف هذا فمن الثاني اي ما يمكن
رده الي كونه فعل الله تعالي بالشرط المذكور تعريفه بانه تعدية الحكم من الاصل
اي الي الفرع بعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة لصاحب الشريعة فان الله تعالي لا يجوز ان

ان يومن

تقرير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فانك علمت التقرير يقال علي التسوية فرجع بعد
الي تسويته تعالي محلا باخر علي ما ذكرا نفا من انها اي المحلين هما المراد بهما اي بالفرع
والاصل ويقرب منه اي من هذا التعريف في انه ظاهر في ان القياس فعل المجتهد ويمكن
رده الي فعله تعالي علي وجه شايع قول ابي منصور الماتريدي ابانه مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الاخر فتصحيحه بابانة الشارع بخلاف قولهم اي جمع من الحنفية
انه اخبار لابانة دون غيرها مما يصلح ان يكون جنسا لافادة ان القياس مظهر للحكم لا مثبته
بل المثبت هو سبحانه فانه لا يصح حمله بانه علي ابانة الشارع ثم هذا التعليل غير
تام لان الادلة السمعية من الكتاب والسنة حينئذ اي حين اذ كان القياس في الحقيقة
مظهرا للحكم لانه مثبت له كلها كذلك اي في الحقيقة مظهرة لا مثبتة له لانها انما تظهر
الثابت من حكمه وهو المعني النفسي ثم عليه اي هذا التعريف ان يقال ان ابانته اي
المثل الحكم ليس ذلك نفس الدليل الذي هو القياس بل ذلك امر مترتب علي النظر
الصحيح فيه اي في الدليل عادة وكلامنا انما هو في تعريف نفس الدليل الذي هو
القياس ويجب حذف مثل في مثل حكم لان حكم الفرع هو حكم الاصل غير انه
اي الحكم نص عليه في محل وهو الاصل والقياس يفيد انه اي الحكم في غيره اي غير
ذلك المحل وهو الفرع ايضا قال المصنف يعني ان حكم كل من الاصل والفرع واحد
له اضافتان الي الاصل باعتبار تعلقه به وباعتباره يسمي حكم الاصل والي الفرع
وباعتباره يسمي حكم الفرع فلا يتعدد في ذاته بتعدد المحل اصلا بل هو واحد له
تعلق بكثيرين كما ان القدرة شي واحد متعلق بالمقدورات وبه لا تصير القدرة اشيا
متعدده وكذا يجب حذف مثل في بمثل علته لان العلة الباعثة علي الحكم في الفرع
كما ستعلم ومشي هذا الوهم وهو انه لابد من ذكر مثل في كلا هذين علي كثير حتي قال
محقق وهو القاضي عضد الدين في توجيهه لابد ان يعلم علة الحكم في الاصل لثبوت
عينها في الفرع لا يتصور لان المعني الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك اي وبالعلم بعلة
الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وبيان وهمهم
ان الحكم هو الخطاب النفسي جزئي حقيقي لانه اي الخطاب وصف متحقق في الخارج
قايم به تعالي فهو واحد له متعلقات كثيرة وما ذكر من ان المعني الشخصي لا يقوم
بمحلين انما هو في حقيقة قيام العرض الشخصي بالمحل كالبياض الشخصي القايم
بالثوب الشخصي يمتنع ان يقوم بعينه بغيره والكاين هنا مجرد اضافات متعدده
لواحد شخصي وكونه اي تعدد الاضافات له لا يمنعه الشخصية بالتحريم المضاف
الي الخمر هو بعينه له اضافة اخري الي النبيذ ومثله مما لا يحصي كالقدرة الواحده
بالنسبة الي المقدورات ليست القدرة قايمة بها اي بالمقدورات بل به تعالي ولها
اي القدرة بالنسبة الي كل مقدور اضافة يعتبرها العقل وكان للاشاعرة في
صفات الفعل فلم يجعلوا كون الخالق صفة حقيقية لانها اضافة تعرض للقدرة بالنسبة
الي المقدور وكذا الوصف المعدد الصالح الذي هو العلة الباعثة واحد في الاصل

والفرع ولا يلزم منه قيام شخص بمحلين اذ ليس الوصف المنوط به الحكم الوصف الجزئي
بل الوصف المنوط به الحكم هو الوصف الكلي وهو اي الوصف الكلي بعينه ثابت في
كل المحال اصلا وفرعا فمناط حرمة الخمر الاسكار مطلقا لا اسكار الخمر ولانه اي اسكار
الخمر قاصر عليه اي على الخمر وذكرها اما باعتبار المحل او كما هو لغة فيها فتمتنع التعدية
لامتناع تعدية العلة القاصرة كما سياتي وهذا اي كون المناط الوصف الكلي لا انه جزئي
من جزئياته لانه اي الوصف الكلي المشتمل على المفاسد اي باعتبار مناسبته للتحريم
الذي هو الحكم لاشتماله على المفاسد الذي يجب حفظ الاسناد منها واشتماله عليها
ليس بقيد كونه اسكار كذا بل باعتبار انه اسكار مطلق وهو بعينه ثابت في المحال
كلها كما هو شان وجود المطلق في الخارج بالنسبة الى جزئياته الموجودة فيه وعلى
هذا كلام الناس قال رحمه الله وهذا تعريض بان ابتدعه هو لا خلاف كلام الناس
وانما يحصل من العلمين اي العلم بعلة الحكم في الاصل والعلم بثبوتها في الفرع ظن
للحكم في الفرع لجواز كون خصوص الاصل شرطا للحكم فيه وخصوص الفرع مانعا
منه واورد على عكس التعريف امران الاول قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم
الشيء في شيء اخر بنقيض علته فانه قياس والتعريف لا يتناوله لانتفاء المساواة فيه بين
الاصل والفرع في الحكم والعلة فانه مثبته لنقيض حكم الاصل في الفرع كقول حنفي
لاثبات مطلوبه الذي هو وجوب الصوم في الاعتكاف الواجب كما هو الثابت في ظاهر
الرواية من غير خلاف او في مطلق الاعتكاف ليشمل الواجب والنفل كما هو رواية
الحسن عن ابي حنيفة والمالكي لاثباته هذا اي اعتكاف الواجب كما هو قول مالك
ايضا بالقول جمهور العلما كما قال القاضي عياض لا شافعي او حنبلي لا نجد بذلك فعي
وظاهر احمد مذهب احمد عدم اشتراطه في مطلق الاعتكاف لما وجب الصوم شرطا
للاعتكاف بنذر اي الصوم مع الاعتكاف بان يقول مثلا نذرت الاعتكاف صايما
وجب الصوم للاعتكاف بلا نذر للصوم معه كالصلاة لما تجب شرطا له اي للاعتكاف
بالنذر كان يقول لله علي ان اعتكف مصليا لم تجب في اعتكاف بغير نذر ومضمون
الشرط في الاصل الصلاة وهو عدم الوجوب بالنذر وفي الفرع الصوم وهو الوجوب
النذر علة لمضمون الجزا وهو وجوب الصوم في الاعتكاف بعلة وجوبه فيه بنذر
وهذا هو الفرع قياسا على اثباتنا عدم وجوب الصلاة في الاعتكاف بلا نذرها
بعلة عدم وجوبها فيه بنذرها هو الاصل فهو ان هذا القياس مثبت لنقيض حكم
الاصل في الفرع بنقيض علة حكم الاصل اجيب بان الاسم فيه اي اطلاق اسم القياس
على هذا مجاز وكذا اي ويكون اطلاقه على مجاز والمساواة فيه حاصلة ضمنا وبيان
ذلك من وجهين احدهما ما اشار اليه بقوله لان المراد مساواة الاعتكاف بلا نذر
الصوم له اي للاعتكاف بنذره اي الصوم له في حكم هو اشتراط الصوم بمعنى لا فارق
اي اما بطريق الغا الفارق بين الاعتكافين وهو النذر لان وجوده وعدمه سوا كما
في الصلاة فان وجوده وعدمه سوا فتبقى العلة الاعتكاف من حيث هو وقد اقتضى

وجوب الصوم في الصورة التي فيها نذر فكذا في الصورة التي ليس فيها نذر وهذا
يسمى تنقيح المناط كما سياتي او بالسبر عند قايله بالموحد منهم اي الحنفيه وياتي الكلام
فيه في موضعه ان شا الله تعالى اي هي اي علة وجوب الصوم للاعتكاف في صورة نذره
معه اما الاعتكاف او هو اي الاعتكاف بنذر الصوم او غيرهما اي غير الاعتكاف
المجرد عن نذر الصوم معه والاعتكاف المقترن به والاصل عدمه اي غيرهما والنذر
ملغى حال كونه فارقا بين الاعتكافين او وصفا للسبر اي لاحد اقسامه بالصلاة اي
بنذرها فيه مع عدم وجوبها فيه فهي اي علة وجوب الصوم في الاعتكاف المقترن بنذره
انما هي اعتكاف فقط فيتلخص بنذر الصوم اصل وبغير نذر فرع واشتراط الصوم فيهما
والاعتكاف علة وان الصلاة لم تذكر القياس عليها بل لبيان الغا الوصف الفارق للعلة
وهو كونها مقترنة بالنذر واحدا وصاف المحل فلا تجب مساواة الصوم لها فلا يضر
عدمها بينها لانها لا تجب الا في المقيس عليه وهي حاصلة ان الاعتكاف بغير نذر الصوم مساو
للاعتكاف بنذره في الحكم وهو وجوب الصوم فيهما والعلة وهي الاعتكاف المشترك بينهما
ثانيهما ما اشار اليه بقوله او الصوم بالجر عطفا على الاعتكاف في قوله لان المراد مساواة
الاعتكاف اي او لان المراد مساواة الصوم مع نذره في الاعتكاف بالصلاة بالنذر
اي مع نذرها فيه في حكم هو عدم ايجاب النذر لما تعلق به اي كما ان لا تاثير للنذر
في وجوب الصوم فيه فالاصل الصلاة بالنذر والفرع الصيام به والعلة كونهما عبادتين
والحكم في التحقيق عدم تاثير النذر في الوجوب والمقصود اضافة وجوب الصوم
الى نفس الاعتكاف كما اشار اليه بقوله وهو اي قياس العكس على هذا الوجه
ملزوم المطلوب وهو اي المطلوب ان وجوبه اي الصوم بغيره اي النذر للاعتكاف
والوجه كونه اي قياس العكس ملازمة شرعيه وقياسا لبيانها كما ذكره الامام
الرازي وغيره فعينما يجب فيه هكذا لو لم يشترط الصوم للاعتكاف بلا نذر لم يشترط
لطوم له بالنذر فكالصلاة لم تشترط للاعتكاف بلا نذر فلم تشترط للاعتكاف به
اي بالنذر وانما كان هذا الوجه لعونه اي هذا التوجيه لهذا ولغيره اعني قول
شافعي في تزوجها اي الحرة العاقلة البالغة نفسها يثبت الاعتراض للاوليا
عليها فلا يصح منها كالرجل لما صح منه تزوجه نفسه لم يثبت الاعتراض لهم عليه
لمضمون الجزا في الاصل وهو الرجل علة الحكم مضمون الشرط بالجر على البدل او عطف
بنا من للحكم حال كون مضمون الشرط قلنا الاصل اي عدم ثبوت الاعتراض على الرجل علة
الثبوت الاعتراض عليها ولما كان هذا مذكورا في شرح القاضي عضد الدين وكان
غير متجه ظاهرا لانه لا يتاتى فيه ملازمه وقياس لبيانها نبه على التمثيل به على وجه
الصحة كما اشار اليه الكرماني بقوله والوجه قلبه اي لما لم يثبت الاعتراض عليه مع منه
والمساواة بين المقيس عليه حاصلة في هذا القلب على تقدير مضمون الجزا المقيس عليه
وتقدير في المثال الوضع منها لما ثبت الاعتراض عليها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه
صح منه فعدم الاعتراض تساوي به الرجل على التقدير لصحة نكاحها والمساواة في

التعريف وان تبادر منه اي من اطلاقها ما في نفس الامر كما تقدم انفا هي اعم مما ان يكون
على التقدير او مطلقا لكنه لا يجري دفع اللازم بل اللزوم فيها كما في سائر ادوات الشرط يجوز
ان يكون علة للازم وان يكون معلولا له وان يكونا معلولي علة واحدة او متضايفين
وان علة الحكم في القياس اذا كانت مستنبطة يستدل بثبوت الحكم في الاصل على وجوده
العلة ويستدل بوجودها في الفرع على حكمه ثم قال ولیت شعري كيف يلزم بما صحح ثبوت
الملازمة الاولى بالثانية فانه لا يلزم في العلل الشرعية ان يكون عدمها مستلزما لعدم الحكم
لكونها علامات وبواعث قال المصنف فان قلت فما جواب الحنفية عن هذه الملازمة قلت هو
ان يقال ان عنيتم ان الاعتراض عليها من الاوليا في تزوجها نفسها يثبت مطلقا فهو ممنوع
وهو المقيد له وانما يثبت عندهم عليها اذا زوجت نفسها من كفو ليس له اعتراض عليها
الثاني من الامرين الموردين على عكس التعريف قياس الدلالة وهو ما اي القياس الذي
لم يذكر العلة فيه بل ذكر فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها كقول شافعي في المسروق
يجب على السارق رده حال كونه قايما وان قطعت اليد فيه فيجب ضمانه عليه حال كونه
هالكا وان قطعت اليد فيه ايضا كالمغصوب فان الحكم فيه هذا بالاجماع وليس له اعتراض
عليها الثاني من الامرين الموردي على عكس التعريف قياس الدلالة وهو ما اي القياس
الذي لم يذكر العلة فيه بل ذكر فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها كقول شافعي
في المسروق وجب على السارق رده حال كونه قايما وان قطعت اليد فيه فيجب ضمانه
عليه حال كونه هالكا وان قطعت اليد فيه ايضا كالمغصوب فان الحكم فيه هنا بالاجماع
وليس وجوب الرد فيه علة الضمان بل هي اليد العادية وفي الحقيقة قصد الشارع حفظ
مال الغير وهما اعني وجوب الرد في المسروق ووجوبه في المغصوب متساويا فيه وانما
حصل انه فيه بهذا القول وان وافقه الحنبلي عليه لا الحنفي والمالكي لا يقولان بهذا
الاطلاق بل لكل منهما تفصيل في فروعه واجيب بان الاسم فيه اي قياس الدلالة
مجاز لاستلزام المذكور فيه اي قياس الدلالة العلة فهو من الاطلاق اللازم على
الملزوم ومن ثمه قياس الدلالة مجاز لاستلزام المذكور فيه اي قياس الدلالة
العلة فهو من الاطلاق واللازم لا يستعمل لا مضافا والقياس اذا اطلق انما يراد به
القياس حقيقة وعلى هذا الجواب عول ابو الحسين ومنهم من رده اي قياس الادلة
الى مساه اي قياس من العلة بانه اي قياس الدلالة يتضمن المساواه فيها لاستلزامه
الجامع لها فاذن القياس الدلالة داخل في قياس العلة اذ لا فرق بين وجوب المساواة
صريحا او ضمنا فلا يضر انطباق التعريف عليه قياس النبيذ في وجوب الحد بشربه على
الخمر في وجوب الحد بشربها براية المشتد فيهما يتضمن ثبوت المساواه في الاسكار
الذي هو العلة في هذا الحكم ولا يخفى ان القياس ح اي حين كان العلة متضمنة
قبل المذكور واركانه اي خبر قياس العلة التي لا يحصل حقيقته الا بحضورها بالجملة
اربعة الوصف الجامع هذا هو الاول والاصل وهذا هو الثاني وهو اما ومبناه
اي هذا الخلاف كما عليه الاكثر من الفقها والنظار او حكمه اي حكم المحل المشبه به كما عليه

طايفه او دليله اي حكم المحل المشبه به كما عليه المتكلمون ومبناه اي هذا الخلاف في ان
المراد بالاصل هنا اصلاحا احد هذه الامور على ان الاصل ما ينتفي عليه غيره والاخفاه
في ان الحكم في الفرع مبني على الحكم في الاصل والحكم في الاصل على دليله الذي اخذ منه
وعلى محله فالكل ما يبتني عليه الحكم في الفرع اما ابتداء كابتنائه على الحكم في الاصل
او بواسطة كابتنائه على الماخذ والمحل اذ اصل الاصل اصل فلا يبعد في تسميته في احد
هذه بالاصل اما في ان الاصل ما يكون مستغنيا عن غيره يبنى عليه او لا يختص المحل المشبه
به بكونه اصلا لاستغنائه عن الحكم وعن دليله وهو النص او الاجماع لامكان تحققه بدونهما
وافتقارهما اليه لان الحكم لا يمكن ثبوته بدون الفعل لا يمكن تحققه بدون محله والدليل
ايضا لا يمكن ثبوته بدون الفعل الموصوف به والفعل ان يثبت الحكم بدون المحل ومن هنا
قيل كون الاصل المحل اولى لكونه اتم في معنى الاصالة منها الوجود المعنيين فيه وذكر في كشف
البزدوي انه الاشبه وعليه اي ان الاصل ما ينتفي عليه غيره قيل اي قال الامام الرازي
ما معناه الجامع فرع حكم الاصل حكم الفرع انه لا يدفع جواز كون الشي الواحد اصلا بالنسبة
الى شي فرعا بالنسبة الى اخر لان الاصاله والفرعيه من الامور الاضافيه ولا اخفا في ان
الوصف الجامع يستنبط من الحكم في المحل المشبه به بعد العلم بثبوت الحكم فيه بالنص
او الاجماع وفي المحل المشبه يعلم بثبوته فيه ثبوت الحكم فيه الا انه اي استنباط الجامع من
الحكم يخص العلل المستنبطة لا المنصوصة وهي قد يكون منصوصة فهو بالنظر الى الاعم
الاغلب ثم في شرح القاضي عضد الدين مشيرا الى هذا وهذا الصحيح انتهى لان في ذلك
حقيقة الابتنا وفيما علاه لا بد من تجوز وملاحظه واسطه وحكم الاصل وهذا هو
الركن الثالث والفرع وهذا هو الركن الرابع المحل المشبه على القول بان الاصل هو
المشبه به كما عليه الاكثر او حكمه اي الحكم المشبه على القول بان الاصل هو المحل المشبه به كما
عليه اخرون واختار الامام الرازي قيل وكون الفرع هذا اولى لانه هو المفتقر الى غيره
والمبني عليه لا محله لكن الفقها لما سموا المحل المشبه به اصلا لكونه اولى كما تقدم سمي المحل
المشبه به فرعا على الطريق المناسبة او من اطلاق اسم الحال على المحل ولم يقل احد انه
دليل الفرع وكيف ودليل القياس والقياس ليس فرعا الدليل حكم الاصل ثم شرع في قسم
قول الجمهور وهو وظاهر قول فخر الاسلام وركنه ما جعل علما على حكم النص مما
اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه انه اي ركن القياس العلة
الثابته في المحلين الاصل والفرع بل هو صريح فيه بان المراد بما جعل علما اي علامة عليه
المعنى المعرف لحكم الشرع في المحل ووافق فخر الاسلام على هذا القاضي ابو زيد وشمس
الائمة السرخسي حيث قال ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على حكم النص من بين الاوصاف
التي يشتمل عليها اسم النص ويكون الفرع به نظيرا للاصل في الحكم الثابت باعتباره في
الفرع لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي وانما يقوم القياس بهذا الوصف انتهى وافصح
به صاحب الميزان ايضا فقال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في النص
وسافه ثم قال هذا هو الصحيح وهو قول مشايخنا بسمرقند ومشايخ العراق الركن هو الوصف

الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع ويتحصل من هذا ان هولاء كلهم على ان ركن القياس
هو الوصف على الخلاف المذكور فكان الاولى نسبة اليهم ان لم ينسب الى الحنفية لا الى فخر
الاسلام لا غير ثم ان ما قال علماؤنا ان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات
على الاحكام لا موجبات ثم الحكم انما كان في المنصوص عليه مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة
كما عليه مشايخ العراق وابو زيد والسرخسي وفخر الاسلام ومتابعوهم يكون ذلك المعنى علما
على وجود حكم النص في الفرع وان كان مضافا الى العلة في الاصل والفرع كما عليه جمهور
الاصوليين ومشايخ سمرقند فانه يكون ذلك المعنى علما على ثبوت النص فيهما
وقوله ما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم
النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل
علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا
على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم
لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة
والضمير في له وحكمه من الجواز وغيره بسببية وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هذا
احتراز عن العلة القاصرة والمراد بثبوت العلة في المحلين ثبوتها فيهما وهو اي ثبوتها
فيهما المساواة الجزئية بينهما فيها لا المساواة الكلية لانها اي المساواة الكلية مفهوم
القياس الكلي المحدود اي من حيث هو والركن جزؤه اي القياس في الوجود وقد
يقال اي تطلق ان قول فخر الاسلام هو الوجه لظهور ان الطرفين شرط النسبة كالاصل
والفرع هنا لا اركانها اي النسبة فيهما اي الطرفان خارجان عن ذات النسبة المحققة
خارجا والركنية انما يثبت لما يتوقف عليه الشي بهذا الاعتبار اي كون ذلك المتوقف
جزء المتوقف في الوجود وهو منتف فيما عدا الوصف الجامع ثم استمر تمثيلهم اي
الاصوليين محل الحكم يعني الاصل بنحو البر والخمر في قياس الذرة والنبيذ عليهما
في حكمهما تساهلا متعورف والاولى في التحقيق محل الحكم الاصل الا فعل المكلف
كما ذكر لا الاعيان المذكورة ففي نحو النبيذ الخاص اي المسكر محرم كالخمر الاصل
شرب الخمر والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة وفي نحو الذرة بذرة اكثر منها والحكم
الحرمة وحكمه اي القياس وهو الاثر الثابت به اي القياس ظن حكم الاصل في الفرع
ايضا لا مثله لما سلف تحقيقه من حكم الفرع هو حكم الاصل وانما حصل من العلم اليقين
ظن بجواز كون خصوص الاصل شرطا والفرع مانعا وهو اي ظن حكم الاصل في الفرع
معنى التعدية والاثبات والحمل المذكور في تعاريف القياس فتسميته اي ظن حكم
الاصل في الفرع تعدية اصطلاح فلا يبالي باشعاره اي لفظ التعدية لغة بانتفائه
اي الحكم من الاصل كما اورده صدر الشريعة عن هذا الايراد من قوله لغة اذ تعدي
الشي الى اخر انتقاله اي الشي اليه اي الاخر برمته اي جملته لولا الاصطلاح لان
التعدي لغة هو التجاوز بمعنى عدم الاقتصار عليه فانه غير متبادر من موارد
الاستعمالات اللغوية مع عدم دلالة قرينة عليه وليس الكلام الا في المعنى الحقيقي

اللغوي له وتقسيم المحصول القياس الى قطعي وظني لا عن الغفلة اي قولنا حكم القياس
ظن حكم الاصل في الفرع اذ قطعيته اي القياس بقطعية العلة وبقطع وجودها
اي العلة في الفرع ولا يستلزم كون القياس قطعيا قطعية حكمه اي الفرع لما
تقدم من جواز كون خصوص الاصل شرطا او خصوص الفرع مانعا بل ويجوز ان يكون
القياس قطعيا وحكمه المستفاد منه ظنيا ويكون حاصله انا قطعنا بالحاق فرع الاصل
في حكمه المظنون غير ان تمثيله اي المحصول له هنا بما هو مدلول النص اعني الفحوى
اي فحوى الخطاب كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فانه قياس قطعي لانا نعلم
ان العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم هنا ظني لان دلالة الالفاظ
عنده لا يفيد الا الظن مناقضة لان كونه من باب القياس كما قدمناه عن الاكثر فيه
واحد منهم هو التقسيم الاول للفرد باعتبار دلالة يقتضي ان اللفظ لم يدل عليه لان
القياس الحاق مسكوت عنه بملفوظ وهو قد صرح بان اللفظ يدل عليه بالالتزام
والله سبحانه اعلم **فصل في الشروط منها حكم الاصل ان لا يكون** حكم الاصل
معدولا به وحذفه مع ان العدول وهو الميل عن الطريق لازم فلا يبنى منه المجهول
والمفعول بالباء مسامحة لكثرة استعماله الا لا يكون حكمه متماثلا او كما في التلويح لا يبعد
ان يجعل وهو الصرف فيكون متعديا فلا حاجة الى تقدير الجار والمجرور عند حذفه اي
ولا يكون حكمه معروفا عن سنن القياس اي طريقه لانه متى كان عادلا عنه لم يكن القياس
عليه لعدم حصول المقصود به فان المقصود من حكم الاصل اثبات ذلك الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل ومتى كان ثبوته على خلاف القياس ردا انه لذلك الحكم وهو فعاله
فلم يمكن اثباته به اذ لا يمكن الشي بما يقتضي عدم ثبوته وحكم الاصل الجاري على
سنن القياس ان لا يعقل معناه اي حكم الاصل ويوجد معناه في اخر فالم يعقل
معناه كاعداد الركعات في الصلوات من المكتوبات والواجبات والمندوبات
والاطوفة اي وكاعداد الاشواط وهي سبعة في اصناف الاطوفة المشروعات وتعادر
الزكوة من ربع العشر في النقد وغيره في غيرها من انواع الاموال كما هو مسطور
في الكتب الفقهيات وبعضها ما خص بحكمه اي يكون حكم الاصل مخصوصا به كالاعرابي
بالطعام كفارة اهله وهو اشارة الى ما عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي
صلى الله عليه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي
في رمضان قال هل تجد ما تعتق قال لا قال هل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال لا قال هل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم
بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال على افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه
منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اذهب فاطعمه اهلك
رواه الستة واللفظ لمسلم وفي رواية لابي داود كله انت واهل بيتك وصم يوما
واستغفر الله لكن هذا بناء على ان هذه الكفارة لا تسقط بالعسرة المقارنة لوجوبها
كما هو قول جمهور العلماء اذ لا دليل على ذلك وان كان هو ظاهر من مذهب احمد

واحد فقوله انك فقير وجزم به عيسى بن دينار من المالكية وان تناوله وعياله من التمر
المذكور كان بعد تعيينه لكفارة وانها سقطت عنه بذلك اولا ولظاهر السياق ويؤيده
ما في رواية منصور عن البخاري اطعم هذا عنك وابن اسحاق عند البزار فتصدق به عن
نفسك والثاني احتمال يؤيده ما روى الدارقطني عن علي رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال للرجل انطلق فكله انت وعيالك فقد كفر الله عنك لولا انه
ضعيف وقد استند ابو داود الجزم به الى الزهري فقال زاد الزهري وانما كان
هذا رخصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال شيخنا
المصنف رحمه الله وجمهور العلماء على قول الزهري وقال الامام المنذري قول الزهري
دعوى لا دليل عليها انتهى والاظهر ان شاء الله تعالى انه لما قال صلى الله عليه
وسلم تصدق بهذا لم يقبضه بل اعتذر بانه احوج اليه من غيره فاذن له حينئذ في اكله
منه واطعام اهله فكان تمليكا مطلقا بالنسبة اليه والى اهله وكان اخذا بصفة
التمر المروحة لانه ملكه ملكا مشروطا بصفة هي اخراجه عنه في كفارته فيبتني
على الخلاف المشهور في التمليك المقيد بالشرط ولان فيه اسقاط الكفارة ولا اكل المرء
ومن يلزمه نفقتهم من كفارة نفسه وعلى هذا مشى الحافظ رحمه الله ثم الرجل المذكور
ذكر ابن عبد الغني وابن بشكوال انه سلمان او سلمة ابن صخر البياضي واستند الى
ذلك الى ما ناقشها فيه شيخنا الحافظ وذكر انه لم يقف على تسميته **او عقل**
معناه **ولم يتعد** حكمه الى غيره وان كان غيره اعلى رتبة منه في ذلك المعنى
كشهادة خزيمة نصا على الاكتفاء بها فروى الطبراني وابن خزيمة بسند رجاله
موثقون عن عمارة بن خزيمة بن ثابت عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى
فرسا من سواء ابن الحارث المحاربي فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له ما حملك
على هذا ولم تكن حاضرا معناه فقال صدقتك بما جئت به وعلمت انك لا تقول الا
حقا فقال النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه وفي
تفسير سورة الاحزاب من صحيح البخاري عن خارجة ابن زيد ابن ثابت عن ابيه في
حديث وجدتها مع خزيمة الانصاري الذي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته
بشهادة رجلين **وليس** النص على الاكتفاء بشهادته **مفيد الاختصاص** اي اختصاصه
بهذه الخصوصية **بل** مفيد اختصاصه بها **المجموع منه** اي النص على الاكتفاء بشهادته
ومن دليل منع تعليله اي النص على ذلك **وهو** اي دليل منع تعليله **تكرمة**
اي خزيمة **لاختصاصه** اي خزيمة **بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وسلم عن اخباره**
صلى الله عليه وسلم من بين الحاضرين بناء على ان اخباره بذلك في افادة العلم بمنزلة
العيان وكيف لا والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فقول الرسول
بذلك اولى **فلا يبطل** اختصاصه بالتعليل **فقول فخر الاسلام** فلم يجز تعديه اصلا
حتى لا يثبت هذا في شهادة غيره ممن هو مثله او دونه او مثله في الفضيلة لان التعليل
يبطل **وقول فخر الاسلام** انا اشترطنا العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول

شهادة

شهادة خزيمة وحده لكنه **ثبت كرامة** له **فلا يبطل بالتعليل** ولفظه فلم يصح ابطاله
بالتعليل **في غير موضعه** قال المصنف لان التعليل لا يبطل كونه كرامة حتى تمتنع
بل تعديها الى غيره فانما يبطل اختصاصه بهذه الكرامة فالوجه ان يقال ثبت كرامة
خص بها الى غيره فلا يبطل بالتعليل ودليل اختصاصه بها كونها وقعت في مقابلة
لاختصاصه بالفهم **والنسبة** اي نسبة الاختصاص **الى المجموع** من دليل الاكتفاء بها النص
السابق ومن دليل منع التعليل فليلحق غيره به **لانه** اي الاختصاص **بالاثبات** اي الاثبات
الاكتفاء بشهادته **وهو** اي اثباته والمراد بالدليل اثباته **نفي الاكتفاء به** شاهدا **والنفي**
اي وبنفي الاكتفاء **عن غيره وهو** اي النفي عن غيره **بمانع الالحاق** لغيره به وهو
اختصاصه بهذه الكرامة لاختصاصه بالفهم المذكور **فخرج خروجه** اي هذا الحكم
المخصوص به خزيمة وهو الاكتفاء بشهادته وحده **عن قاعدة** عامة وهي اشتراط العدد
في جميع الشهادات المطلقة **لا يوجبه** اي اختصاصه به **كما ظن** وهو ظاهر كلام الامدي
وابن الحاجب الا انهما جعلاه من قبيل ما يعقل معناه وقد عرفت انه ليس كذلك
وانما لا يوجبه **لجواز الالحاق بالمخصوص** على صيغة اسم المفعول **لجواز تعليل**
دليل التخصيص وشموله لغير المخصص ايضا **ومثله** اي الاكتفاء بشهادة خزيمة وحده
في كونه عقل ولم يتعد الى غيره **قصر المسافر** السفر الشرعي الرباعية من المكتوبات **امتنع**
تعليله اي قصرها **بما بعده** اي قصرها الى غير المسافر **لانها** اي العلة للقصر
في الحقيقة المشقة لانها المعنى المناسب للرخصة به وبامثاله من الرخص الثابتة
للمسافر **وامتنع اعتبارها** اي المشقة نفسها **لتفاوتها وعدم ضبط مرتبة**
معينة منها **تعتبر مناطا** للقصر **فتعينت** العلة كذلك **مشقة السفر فجعلت**
العلة **السفر** لكونه بها مظنة **فامتنع** قصرها **في غيره** اي السفر **والسلم** اي ومثل
الاكتفاء بشهادة خزيمة في كونه عقل ولم يتعد الى غيره **بيع ما ليس في الملك**
اي بيع آجل بعاجل بشرائط مخصوصة شرع **لمصلحة المفاليس** ومن ثمة سمي بيع
المفاليس **ينتفعون بالثمن عاجلا ويحصلون البدل آجلا على ما تشهد به الآثار**
اذ الجواز مختص بالسلم من بين سائر ما ليس في الملك اذ القاعدة الشرعية ان جواز
البيع تقتضي محلا مملوكا للبائع او ذا ولاية له عليه موجودا عنده وبالتسليم
حال العقد حسا وشرعا حتى لو باع سلعة ما لا يملك ولا ولاية له عليه ثم ملكه
او الآبق لغيره من هو في يده والخمر لا يجوز لعدم الملك والولاية في الاول وعدم
القدرة على التسليم في الثاني حسا وشرعا في الخمر وهذه القاعدة ثابتة في النصوص
الدالة على عدم جواز بيع ما ليس في ملك الانسان ولا ولاية له عليه لما في السنن الاربع
عنه صلى الله عليه وسلم ولا تبع ما ليس عندك قال الترمذي حسن صحيح وقال
الحاكم صحيح على شرط جملة من ائمة المسلمين والمراد به ما ليس بمملوك له ولا ولاية
عليه للاجماع انه لو باع ما عند غيره ما لك له ولا ولاية له عليه بيعه لا يجوز
وعلى انه لو باع ما في ملكه وليس بحضرته وما له ولاية على بيعه بوكالة او وصاية

يجوز ولنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع العينة وهو ايضا كما رواه ابن ماجه ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم الخمر وثمنها كما رواه ابو داود باسناد حسن وان الله لعن الخمر وبايعها ومبتاعها كما رواه احمد باسناد صحيح الى غير ذلك لكنه رخص في السلم كما يعلم قريبا غير انه اختلف في جوازه حالا فلما كان حاصله اي السلم تخصيصا عند الشافعي لعموم النهي عن بيع ما ليس عند الانسان علله اي الشافعي بدفع الحرج باحضار السلعة محل البيع ونحوه اي نحو محله لان دليل التخصيص يعلل وهذه العلة تشمل الحال كالمؤجل فيجوز الحال كالمؤجل ووقع للحنفية انه اي هذا التعليل واقع في مقابلة النص القايل من اسلف في شي فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم رواه الستة فقد اوجب فيه اي في السلم الاجل فالتعليل لتجويزه اي الحال مبطل له اي النص الموجب له والتعليل المبطل للنص باطل وفاقا ومالك واحمد يجوز حالا ومنه اي كونه الاصل منصوصا حكمه بالنص فلا يجوز ابطاله بالتعليل على ان فيه النكاح بلفظ الهبة خص به صلى الله عليه وسلم خالصة لك فلا يقاس عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم غيره في انعقاد نكاحه لما فيه من ابطال الخصوصية الثابتة له كرامة والحنفية على انعقاد النكاح به لكل احد ويقولون قوله تعالى خالصة يرجع الى نفي المهر ومن تامل احللنا لك ازواجك اللاتي هاجرن معك وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها لك حتى فهم الطباق بين القسمين منهم احللنا بمهر وبلا مهر فكان الحاصل احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن والتي وهبت نفسها لك فلم تاخذ مهرا خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وتعليل الاختصاص بنفي الحرج ينادي به اي برجوعه الى نفي المهر ايضا اذ هو اي الحرج في لزوم المال لا في ترك لفظ الى اخر بالنسبة الى افراد الخلق على التعبير عن مراده صلى الله عليه وسلم لانه افصح العرب والعجم ومنه اي ومن كونه الاصل مخصوصا حكمه بالنص فلا يجوز ابطاله بالتعليل ما عقل معناه على خلاف مقتضى مقتضى شرعي كبقاء صوم الصايم الناسي اي الاكل او الشارب في النهار نسيانا بما سياتي من النص مع عدم الركن وهو الكف عن المفطرات اذ ابقاء الصوم مع عدم ركنه معدول به عن مقتضى عدم الركن لان مقتضى عدم ركن الصوم لان الشي لا يبقى مع عدم ركنه ووجود ما يضاده في محله سواء وجد المضاد ناسيا او عامدا لان النسيان لا يعدم فعله الفعل الموجود ولا يؤخذ الفعل المعدوم بدليل ان من ترك ركنا من الصلاة فسدت صلاته كما لو تركه عامدا فثبت ان النسيان اثر له اعدام الموجود فان قيل لما علل دليل التخصيص في الواقع ناسيا لزم تجويز تخصيص العلة من الحنفية تعليله اي دليل التخصيص لالحاق الصايم المخطي المفطر خطا كان تمضمض فسبقه الما الى جوفه والمكره على الفطر بالاكراه الشرعي والمصبوب في حلقه ما وغيره وهو نايم فوصل

الي

الى جوفه بالناسي في بقاء الصوم بعد قصد الجناية على صومه فانه يجمعهم كان فيه لكنهم اي الحنفية اتفقوا على نفيه اي التعليل المذكور لالحاقهم بالناسي فالجواب انطلقهم اي الحنفية انه اي التخصيص للناسي ثابت بعلة منصوصة هي قطع نسبة الفعل المفطر عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر له بالصوم اذ لا هيئة له تخالف للهيئة العادية للمكلف ونسبة ذلك اليه تعالى بقوله تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك هذا لفظ الهداية واقرب لفظ اليه وقفت عليه ما في صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني عن ابي هريرة ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني كنت صايما فاكلت وشربت ناسيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك زاد الدارقطني ولا قضا عليك لانه اي قطع نسبة الفعل الى المكلف فايدته اي قوله تم على صومك الخ والا فمعلوم انه المطعم مطلقا اي سواء طعم عمدا او نسيانا وكيف لا وفي صحيح مسلم يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته وقطعه اي وقطع الشارع نسبة الفعل الى المكلف معه اي النسيان وهو اي نسيان جبلي لا يستطاع الاحتراز عنه بلا مذكر وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من المكلف غالب الوجود وخبر قطعه لا يستلزم اي قطعه نسبة الفعل الى المكلف فيما هو دونه اي النسيان مع مذكر كالصلاة الهيئة العادية للمكلف فتفسد بفعل مفسد ساهيا وما يمكن الاحتراس ولا يستلزم قطع نسبة الفعل اليه فيما يمكن الاحتراس عنه كالخطا لانه لا يغلب وجوده ولا يلزم من كونه عذرا فيما لم يكثر ولان في الوصول الى الجوف مع التذكر للصوم فيه ليس من تقصير الاحتراس فيناسب القياس اذ فيه نوع اضافة اليه وكذا اي كون الخطا مما يمكن الاحتراس عنه ثبت عدم اعتباره في الشرع مسقطا للمجازاة بالكلية في خطا القتل فاوجب الشارع به الدية بدل المحل حقا للعبد مع تحقق ما عينه فلم يسقط بالخطا فيه الا الاثم فكذا في الصوم لا يسقط بالخطا فيه الا الاثم فكذا في الصوم لا يسقط بالخطا فيه ثم يجبر بالقضا والمكره امكنه الالتجاء والهرب ولو عجز عنها وانقطعت النسبة لفعله عنه صارت الى غيره تعالى اعني المكره كفعل الصب في حلق النايم نسب الى العبد لا اليه تعالى حتى اثمه اي اثم الله تعالى الصاب فانتفت العلة المعلل بها دليل التخصيص في المكره والمصبوب في حلقه فلا يلحقان بالناسي في بقاء الصوم ولا يقال الجماع ناسيا لا يفسد الصوم قياسا على الاكل ناسيا وهذا يفيد انه لا يصح قياسه عليه لانا نقول لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بتساوي الكل من الاكل والشرب والوقاع في ان ركن الصوم انما يتحقق بالكف عنها وان تساوي المتساويات اذا ثبت لاحدها يثبت ذلك الحكم للباقي ضرورة المساواة والا لم يكن متساوية مع كونها متساوية فكان النص الوارد في الاكل والشرب واردا فيه وبقاء صوم الناسي الاكل انما كان باعتبار انه غير جاني على الصوم لا باعتبار خصوصية الاكل وهذا بعينه ثابت في الوقاع ومنه اي كون الاصل مخصوصا حكمه بالنص فلا يجوز ابطاله بالتعليل تقدم النافع في الرهان فانه

ثبت لها في الاجارة بالنصوص على سبيل الخصوص لان تقومها يمنعه الباس على الحشيش
والصيد لهكذا لم تحرز المنافع فلا مالية فلا تقوم كالصيد قبل الاحراز
ما الاول اي انها لم تحرز فلانها اي المنافع اعراض متصرمة اي متى وجدت تلاشت
واضمحلت فلو قلنا ببقاء تشخص العرض لم يكن منه اي مما يجوز لانها ليست بنا تشخاص
الاعراض ولو قلنا بعدم بقا تشخص لم يكن تحريزه بطريق اولى لا المالية بلا احراز
والتقوم بالمالية فلا يلحق به اي بتقوم المنافع في الاجارة غصبها اي اتلاف المنافع
او تعطيلها في الغصب اذ لا جامع معتبر بينها في ذلك لتفاوت الحاجة التي كانت
المنافع بسببها متقومة وعدم ضبط مرتبة معينة فيها نياط التقوم بها كمشقة
السفر فنيط اي علق التقوم بعقد الاجارة لانه مظنتها كالسفرات وقيل عدم تقومها
في الغصب يفتح باب العدوان لعلم المعتدي بعدم الضمان فالجواب لا مانع
لهم من ذلك كما اشار اليه بقوله والحاجة لدفع العدوان تدفع بالتعزير
ولا يقال لا نم انها غير محرزة باحراز المحل القايمة به لانا نقول المراد بنفي احرازها
نفي الاحراز الصدر واحرازها بالمحل ضمني غير مضمن كالحشيش النابت في
ارضه فانه محرز تبعا لارضه ولا ضمان على متلفه ولو سلم ان الاحراز الضمني
كالتحقيقي في تضمين المالية فنحن نفاوت المالية يمنع ضمان العدوان المبني
على اشتراط المماثلة بقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها لانتفائها بين المضمون والمضمون به فان قيل فيلزم على هذا ان
لا يضمن ما يتسارع اليه الفساد من فاكهة او غيرها بالتعداد لا مماثلة بينها من
حيث البقا والاجماع على خلافه قلنا لا فان الشرط في المماثلة المشروط بين المضمون
والمضمون به المساواة والمالية وقد عرفت انتفاءها بين المنافع والاعيان بخلاف
الفاكهة مع النقد فانها متحققة بينهما لا تنافيها بالاستقلال بالوجود والبقا
وانما التفاوت بينها في قدر البقا والتفاوت في قدره لا يعتبر لانه قدر غير
مضبوط فان الدراهم تبقى ما لا يبقى غيرها من الثياب وغيرها فدير الحكم على نفس
دفعا للحرج وشرع اي عدم اعتبار المساواة في البقا انما اعتبار المساواة لايجاب
البدل انما هو حال الوجوب للبدل لانه اي حال الوجوب حال اقامة احدهما
مقام الاخر والتساوي بينهما فيه اي حال الوجوب اذ ذاك اي حال الوجوب
ثابت ومنه اي كون الاصل مخصوصا بحكمه بالنص فلا يبطل بالتعليل حل متروك
التسمية ناسيا فانه يقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلم يكفيه اسمه فان نسي ان
يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل رواه الدارقطني والبيهقي الى غير
ذلك على خلاف القياس على ترك شرط الصلاة من طهارة او غيرها ناسيا
لا تصح الصلاة معه حتى وجب اعادتها الوجه المشروع اذا ذكر ما تركه من شرطه
ناسيا والتسمية في حل الذبيحة شرط بالكتاب فلا يلحق به اي بنسيان التسمية
في الحل العمد في الحل ايضا لعدم المشترك بينهما لان الناسي معذور غير معرض

عند ذكر الله

عن ذكر الله والعامد معرض عنه ولانه لو الحق العامد به لم يبق تحت العام شي
من افراده اعني قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فينسخ نص القران بالقياس
وهو غير جائز وفيه اي هذا الدليل نظر ياتي في الكلام في فساد الاعتبار ومنها اي
الشروط الحكم الاصل ان يكون حكم الاصل شرعيا فلا قياس في اللغة تقدم انه المختار
في المبادي اللغوية ولا في العقليات خلافا لاكثر المتكلمين فانهم جوزوه فيها اذا تحقق
جامع عقلي اما بالعلة وبالحد او الشرط او الدليل وفي الحصول في الشاهد اي المخلوقات
بالعلم فكذا في الغايب وانما لم يجز في العقليات عند الجمهور لعدم امكان اثبات
المناط فلو اثبتنا جواز حلو قياسا على العسل لا يثبت عليه الحلاوة للحرارة الا ان سعي
اي يتتبع كل حلو فوجد حارا فتثبت عليه الحلاوة للحرارة فيه اي في ذلك الحلو سلمه
اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرض وعنه اي ثبوت حكم الفرع بالقياس اشتراط
عدم شمول دليل حكم الاصل الفرع خلافا لمشايخ سمرقند ومن وافقهم كما ذكر المصنف
في شروط الفرع وبعد اي اشتراط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا للفرع بطل قياسهم
اي المتكلمين الغايب على الشاهد في انه تعالى عالم بعلم خلافا للمعتزلة بمجرد العالم
حيث اطلق الغايب عليه سبحانه وانى لهم هذا الاطلاق والله تعالى لا يعزب عنه شي
في السموات ولا في الارض وانما بطل قياسهم لان ثبوته اي العالم بالعلم فيهما اي في
حق الله وحق من سواه باللغة وتعوان العالم من قام به العلم وعنه اي كون
حكم الاصل شرعيا نظر في قياس النفي لو كان النفي اصليا في الاصل امتنع القياس عليه
لعدم مناطه اي النفي الاصلي فهو لا يكون علة بخلافه اي النفي اذا كان شرعيا يصح
القياس عليه لوجوده اي وجود مناطه فيه فهو قد يكون علة وقال المصنف
رح قوله وهو اي المناط اذا كان عدما شرعيا علامة شرعية اشارة الى ان علة العدم
لا يكون ما يخيل فيه من علل الاحكام لما سنذكر من انها وصف ظاهر منضبط المصلحة
او دفع مفسدة بل انما يكون مجرد علامة وضعها الشارع على النفي ولهذا على
مذهب الحنفية لا يقاس لاثبات عدم على ما سياتي ان شاء الله تعالى ومنها اي من شروط
حكم الاصل ان لا يكون حكم الاصل منسوخا للعلم بعدم اعتبار الوصف الجامع
فيه ان رح ولزوال الحكم مع ثبوت الوصف فيه فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق المستلزم
الذي كان دليله للثبوت ومنها اي من شروط حكم الاصل بالقياس بل يثبت
بنص او اجماع كما هو معزو الى الكرخي وجمهور ان فعيه ونص في البديع على انه
المختار وهذا معنى ما يقال ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاستلزامه اي كون
حكم الاصل فرعا قياسين الاول الذي اصله فرع القياس الثاني والثاني فلجامع
ان اتحد فيهما اي القياسين كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو اي السمسم على
البر وانما هي اي هذه المناقشة مشاححة والوجه مشاححة لفظية او اختلف
الجامع فيهما كقياس الجذام على الرتق وهو التحام محل الجماع عيب يفسخ به البيع فكذا
النكاح كالرتق فانه عيب يفسخ به النكاح كما يفسخ به البيع فيمنع الخصم فسخ النكاح

بالرق فيعلله اي المستدل فسخ النكاح بالرق بانه اي الرق مفوت للاستمتاع
كالجب اي قطع الذكر وهذه العلة وهي فوات الاستمتاع ليست في الفرع المقصود
بالاثبات وهو الجذام فان الاستمتاع فيه غير فايت وما نقل في اصول ابن الحاجب
والبديع وغيرها عن الحنابلة وابي عبد الله البصري من تجويزه اي القياس
اختلاف الجامع لتجويزهم ان يثبت الحكم في الفرع بما لم يثبت في الاصل به كالنص
والاجماع اي كما جاز ان يثبت في الاصل بدليل وهو النص او الاجماع وفي الفرع باخر وهو
القياس جاز ان يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى فبعيد صدوره ممن عقل القياس
فان ذلك اي ثبوت حكم الاصل بدليل غير الدليل الذي به ثبوت حكم الفرع في اصل
ليس فرع قياس ولا محذور في ذلك والكلام هنا انما هو في اصل هو فرع وفي تجويزه فيه
انتفاء القياس لامتناع التعدية بواسطة عدم المساواة في العلة له هذا المذكور
اذا كان الاصل فرعا يوافقه المستدل لا المعترض فلو كان فليه بان كان الاصل فرعا
يخالف المستدل ويوافقه المعترض فلا يعلم فيه الا عدم الجواز كشافعي اي كقوله
في نفي قتل المسلم بالذمي قصاص قتل المسلم له قتل تمكنت فيه شبهة وهي عدم التكافؤ
في النفوس فلا يقتل المسلم به اي بالذمي كما لا يقتل القاتل بالمثقل لمكان شبهة العمد
والشبه دارئة للحد وانما لم يجز لاعترافه اي المستلزم ببطلان دليله ببطلان معتقده
لانه عنده يثبت القصاص بالمثقل ولو كان ههنا في مناطه فاراد المستدل الذي هو
الحنفي الا لزم بهذا للمعترض هي اي العلة في الاصل عندي غير ما ذكرت
انت ولا يجب ذكري لها في عرف المناظرة او اعترف بخطايه في الاصل في احدهما
لا على التعيين فلا يضره ذلك في الفرع ومنها اي شروط حكم الاصل في كتاب فيه
ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب اي ثابتا به وهو اي القياس المركب
ان يستغني المستدل عن الدليل على اثبات حكم الاصل للاصل بموافقة الخصم
للمستدل عليه اي ثبوت الحكم المذكور للاصل من غير ان يكون منصوصا او مجمعا
عليه بين الامة ثم القياس المركب قسمان اشار الى احدهما بقوله مانعا علية وصف
المستدل اي حال كون الخصم مانعا صلاحية الوصف الذي ادعاه المستدل علة مثبتة
للحكم في الاصل لتعديته في محل اخر بواسطة وجود ذلك الوصف في محل اخر كذلك
وحال كون الخصم ايضا معينا علة اخرى كذلك على انها العلة التي عينها اذ لم تقع
منع الخصم حكم الاصل وهذا اي ممنوع العلة مركب الاصل لان الخلاف في علة
حكم الاصل يوجب اجتماع قياسها اي المستدل والمعترض فيه اي في الاصل لاثبات
كل منهما الحكم الذي يقاس على حكم الاصل بقياس فان وجد الجامع في كل القياسين
كان كلاهما صحيحا والا لم يوجد الجامع فيه صحيحا فيكون معنى تركيب القياس الاجتماع
كما اشار اليه بقوله فكان مركبا وهو اي هذا التوجيه كما ذكره عضد الدين ومن
وافقه بناء على لزوم فرعية الاصل وكذا اي لزوم فرعية مع منعه اي المعترض
حكم الاصل تقدير عدم صحتها اي علة الحكم الاصل ثابتا بنص او اجماع عنده اي

المعترض

اي المعترض انتفى منعه حكم الاصل على تقدير عدم صحة ما ادعاه وصفا منوطا به
الحكم المذكور واشار الى ثانيهما بقوله او وحال كون الخصم مانعا وجودها اي
العلة نفسها في الاصل معينا علة اخرى وهو اي وجودها وسميها مركب الوصف
لانه خلاف في نفس الوصف الجامع هل وجد في الاصل او لا او بادي في تمييز اي يفرق
بين مركب الوصف والاصل العلة في الاول ومنع وجودها في الثاني هو منع وصفها
او بادي في تمييز فان قلت كيف صح قوله اي المعترض ان لم تصح العلة منعت حكم
الاصل وظهور عدم الصحة فرع الشروع في الاثبات او المطالبة به اي الاثبات
فيجب المستدل وفيه اي تصحيح هذا قلب الوضع لانه ينقلب الى المستدل معترضا
والمعترض مستدلا قلنا لا ضير لان الصورة المذكورة للقياس المركب من صور المعارضة
في حكم الاصل وفيه اي تصحيح هنا ذلك الانقلاب فان جوابها اي المعارضة
منع المستدل لما عينه المعترض عليه فلزمه اي المستدل الاثبات لعلة ما عينه نفسه
عليه واذا اصار المعترض ما نعه اي ما اثبته المستدل عليه لزم المستدل اثباتها
اي بنا اعتبار علته ووجودها في الاصل وينتهض دليله على المعترض اذا اثبتها
ووجودها فيه اذ ليس ثبوته اي حكم الاصل اليها اي بالعلة الفرعية للاصل كما هو
الفرض بخلاف ما اذا اثبته المستدل الوجود في مركب الوصف فانه اي المعترض
معه اي اثبات المستدل الوجود فيه يمنع حكم الاصل وهو اي منعه حكم الاصل
دليل انه اي المعترض مانع صحة ما عينه المستدل فيهما اي مركبي الاصل والوصف
واذن فقولهم اي الاصوليين للمستدل ان يثبته وجودها اي العلة في الاصل بدليله
اي الثبوت من حس او عقل او شرع او لغة فينتهض الدليل عليه اي المعترض
لانه اي المعترض معترف بصحة الموجب ان يكون علة موجبة ووجوده اي الموجب
في الاصل اذ قد ثبت بالدليل فلزمه القول بمقتضاه وهو ترتب الحكم عليه ويظهر ان
الوجه الاقتصار على هذا وحذف قوله لان معترف بصحة الموجب ووجوده لان هذا
تعليل التسمية واعترافه والفرض منعه حتى احتاج المستدل الى اقامة الدليل
عليه وغير بقولهم فيه نظر بل اذا اثبتها في كون الحر لا يقتل بعد قتله المقتول
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عما بقي بكتابته ووارث غير سيده
لا يقتل قاتله الحر به وان اجتمع السيد ووارثه على طلب القصاص فليلحق العبد
به هنا بجامع الرق والحنفي يوافقه اي ان في فيه اي في حكم الاصل وهو عدم
قتل الحر بالمكاتب المذكور ويخالفه في العلة فيقول العلة عندي جهالة
المستحق للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبديته وحريته
اخرج البيهقي عن الشعبي كان زيد بن ثابت يقول المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يرث
ولا يورث وكان علي رضي الله عنه يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ما ترك على
ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد
الله يقول يودي الى مواليه ما بقي من مكاتبته ما بقي واخرج عبد الرزاق وغيره هذا

الذي عند ابن مسعود عن علي ايضا واختلافهم يوجب اشتباه الولي فما انتفى القصاص
لانه ينتفي بالشبهة فان صحت علتي بطل الحاقك العبد بالمكاتب في حكمه لعدم
المشاركة في العلة والا اي وان لم تصح علتي بل صحت علتك وهي العبدية منعت
حكم الاصل فيقتل الحر به اي بالمكاتب لعدم المانع منه فلم ينتف الحكم في هذه
الصورة عند عدم العلة في الفرع على تقدير كونها الجهالة او منع الحكم في الاصل على
تقدير انها الرق فلا يتم القياس على التقديرين ولا يتاتى اي ولا يصح منع الحكم الاصل
الا من مجتهد لجواز تبدله في نظره او من علم عنه اي المجتهد مساويها اي العلة
التي ابداها المعترض لحكم الاصل فينتفي الحكم لانتفائها اما المقلد لم يعلم ذلك
ولاحتمال ان لا يكون ما عينه هو الماخذ في نظر امامه وبتقدير ان لا يكون فلا يلزم
من عجز المقلد عن تقريره عجز امامه لكونه اكمل حالا منه فيجب عليه تصويب امامه
في الاصل وان لزم تخطيته في الفرع لا بالعكس نعم يمكن ان يقال ان ثبت النقل
عن امامه بانه لم يقل بهذا الحكم الا بناء على هذا المدرك كان للمقلد منع الحكم على
تقدير ثبوت بطلان المدرك لان امامه لا يتصور ان يقول بحكم بلا مدرك ولا يكون هذا
تخطية لامامه بل تعريفا على قوله انه لا مدرك له الى هذا كما في شرح البديع للشيخ
سراج الدين الهندي والثاني اي ومثال مركب الوصف قول شافعي في الاستدلال
على عدم صحة تعليق الطلاق بما هو سبب ملكه وهو النكاح في ان تزوجتها فلانة
طالق هذا تعليق النكاح فلا يصح فلو تزوجها لا تطلق كقوله اي القائل فلانة
التي اتزوجها طالق حيث لا تطلق اذا تزوجها فيقول الحنفي كونه اي الطلاق
تعليقا على سبب ملكه منتف في الاصل اي فلانة التي اتزوجها بل الاصل تنجيز
للطلاق فان صح كونه تنجيزا بطل الحاقك على هذا الفرع بهذا الاصل والا
اي وان لم يصح كونه تنجيزا بل كان تعليقا منعت حكم الاصل وهو عدم الوقوع
فتطلق فلانة التي اتزوجها اذا تزوجها لانتفاء المانع منه وهذا ما ذكرنا من منعه
اي المعترض فيه اي في حكم الاصل ظاهر من الاول وليس حكم الاصل ثم اثبات
عليته اي ذلك الحكم بمسلك من مسالكها فقيل لا تقبل كل من هذين الاثباتين لئلا
ينتشر الجدال والاصح يقبل كل من هذين الاثباتين بطريقه لم تقبل مقدمة تقبل
المنع وان اثبتها المستدل بالدليل بعد منع الخصم اياها لان غايته ان يقول منزلة
ذلك وبالاتفاق ان الكلام على المقدمات التي تقبل المنع بعدم انها لا تخرج عن
المطلوب مقبول فكذا هذا لان اثباته لا يخرج عن المطلوب وكيف لا ولازمه ان لا
تقبل الا البديهيات وكونه اي حكم الاصل يستدعي من الادلة والشرائط كالاخر
اي حكم الفرع لكونه مثله في كونه حكما شرعيا فيطول القال وينتشر الجدال بخلاف
مقدمات المناظرة التي تقبل المنع فانها قد تنتهي سريعا الى الضروريات لا نزله
في الفرق بينها وهذا تعريض برد ما في شرح عضد الدين وربما يفرق بان هذا الحكم شرعي
مثل الاول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الاخر وما قيل هذه اصطلاحات

شارح

شارح فيها عنده لازم لمن لم يلتزمه ولهذا لا يلتزمه وهو ظاهر وكيف لا وهو طريق الى
انه ينسب اليه الانقطاع مع عدم العجز عن الاثبات وعدم خروجه عن مقتضى حال
مقتضى منصبه وفي هذا تعريض بالقاضي عضد الدين حيث قال وبالجملة فهذه اصطلاحات
ولكل نظر فيها ويصطلح عليه لا يمكن المشاححة فيه انتهى قال الابهري اشار هنا
بهذا الى انه يصطلح على ذلك نظرا الى انه حكم شرعي بعد البحث عنه انتفالا كما ان لكل
ان يصطلح امر نظرا الى ما يختص به واعتبارا له ولما كان هذا جوابا اجماليا يعم في كل
ما يصطلح عليه قال وبالجملة وانما قال نظرا لان الاصطلاح بدون النظر في المناسبة
المختصة في وقوع الخطا عند المحصلين ولم يكن الحنفية هذا اي لم يصرحوا بان لا يكون
حكم الاصل ذا قياس مركب شرطا له لبطلان كونه اي حكم الاصل اي لا يكون ذا قياس
مركب شرطا لحكم الاصل بل انما هو شرط للانتهاض للناظر على المناظر في التناظر
بهذا الطريق من الجدل فهي مسئلة جدلية لا اصولية وافادوا اي الحنفية نفي
المعلول به باختصار فقالوا لا يعلل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا كقول
شافعي في ابطال الكتابة الحالة كمكاتبتك على الف درهم ولم يذكر اجلا للكتابة
فلا يصح معه التكفير به اي المكاتب فكان عقد الحالة باطلا كالكتابة على
الخمر اذا كان المولى والعبد مسلمين او احدهما مسلما لحكم الاصل وهو بطلان الكتابة
بالخمر في هذا مقيس عليه اي علة بطلانه عند الحنفية كون المال اي الخمر مالا
في الجملة غير متقوم بل هي ليس بمال في شرعنا لان علته ما ذكر من صحة التكفير
به اي المكاتب وله اي للمستدل اثباته اي الوصف المختلف فيه على ما تقدم انه
الاصح ولبعضهم اي صدر الشريعة هنا عبارة هي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها
في الفرع او في الاصل كقول شافعي في الاخ شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فاراد ان فرع بقوله يصح التكفير باعتاقه عتقه اذا ملكه اي
اذا اشتراه بنية الكفارة فغير موجود في ابن العم فانه اذا اشتراه بنية الكفارة
لا يجوز عنها او اراد اعتاقه بعده اي بعد ملكه ثم يقع عن كفارته باعتاقه قصدي
واقع بعد الملك فممنوع في الاخ اي لانه وجود هذا الوصف فيه اذ هو يعتق بمجرد
الملك وذكر صدر الشريعة الصورتين اي ان تزوجته ثلاثة الى اخرها وعبده فلا
يقتل به الحر الى اخرها ثم على ما ذكرنا من ان الاصح ان للمستدل اثبات عليه الوصف
في الاصل لحكمه له اي للمستدل هنا اثباتها اي هذه العلة وهو ظاهر وليس من الشروط
لحكم الاصل كونه اي حكم الاصل قطعيا بل يكفي ظنه اي حكم الاصل فيما يقصد به
العمل وقيد بهذا لان ما يقصد به الاعتقاد لا يكتفى فيه بالظن وكون الظن يضعف
بكثرة المقدمات لا يستلزم الاضمحلال اي بطلان الظن فلا ينبغي فانه للقياس بل
هو اي كثرة المقدمات المظنونة انضمام موجب الى موجب في الشرح وانضمام موجب
الى موجب قوة في الموجب والخلاف في كونه اي الاصل ثابتا بالعلة عند الشافعية
والحنفية السمرقنديين وبالنص عند الحنفية العراقيين والسمرقنديين والدبوسي

والبردوي والسرخسي واتباعهم من المتاخرين خلاف لفظي فمراد الشافعية انه
اي العلة الباعثة عليه اي شرع الحكم في الاصل ومراد الحنفية انه اي النص المعرف
للعلة الباعثة على شرع الحكم في الاصل ولا تناكر في ذلك اي كلا المرادين بين
الفريقين ذكره الامدي وابن الحاجب ووافقوهما وكيف يصح القول بالمثبتة لحكم
الاصل وقد تكون ظنية بان يكون دليل العلية انما يفيد ظنها وحكم الاصل قطعي
لثبوته بنص او اجماع قطعي فلو كانت هي المثبتة له كان الظني يوجب القطع وهو لا
يوجبه ولكن قال السبكي ونحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث ابدا ونشدد
النكير على من يفسرها وانما نفسرها بالمعرف وان ادعي قايل ذلك اليه انه جعلها فرعا
للاصل اصلا للفرع خوفا من لزوم الدور فانها مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهي
انما عرفت به جاء الدور ونحن نقول ليس معنى كونها معرفا الا انها تنصب امارة ليستدل
بها المجتهد على وجه الحكم اذا لم يكن عارفه ويجوز تخلفه في حق العارف كالغيم الرطب
امارة على المطر وقد يتخلف فاذا عرف الناظر مثلا ان الاسكار لاطلاعه على النص
ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار معرفا بل هو منصوب معرفا فقد يعرف بعض
العوام علية الاسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص او النبيذ او غيرهما من
المسكرات فاذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستندا الى وجدان العلة مستفيدا ذلك
منها فوضح بهذا ان العلة قد تعرف حكم الاصل بمجردها وقد تجتمع في التعريف هي والنص
على راي من يجوز اجتماع معرفين واذا تمهد ذلك علمت ان العلة في الاصل والفرع جميعا
وان نسبتها الى العلة على حد سوا الا ان بعض الناس سبق لهم معرفة حكم الاصل من غير
العلة فلم تعرفهم العلة شيا ونحن لم نقل المعرف يعرف كل احد بل انما يعرف من ليس
بعارف لئلا يلزم تحصيل الحاصل وتخلف التعريف بالنسبة الى العارف لا تخرج الامارة
وكذلك بعض الناس يعرف حكم الفرع من العلة دون البعض فان كثيرا من الناس
لما يعرفون حكم الفرع من المفتي وان لم يعرف العلة اصلا فكم من عامي يعرف من
المفتي ان الزبيب ربوي ولا يدري العلة فلاح ان العلة المعرف في الاصل والفرع
وليس الدور بلازم ثم كما ان النص عرفنا الحكم الشرعي عرفنا ان العلة تعرف الحكم
الشرعي ايضا والفرع والاصل جميعا بالنسبة الى الحكم الشرعي سوا وانما وجب لاحدهما
ان يسمى اصلا وروده على لسان الشارع فان قلت هل الخلاف لفظي قلت لا بل يترتب
عليه فوايد ادناها التعليل بالقاصرة فمنعوه لانا نعرف ان الحكم في الاصل واقع فلا
يجدي هي شيا ونحن نجوزه فنذكر من فوايدها تعريف الحكم المنصوص ايضا ومنها
انه يشترط ان لا يكون ثبوت العلة متاخرا عن ثبوت حكم الاصل اذ لو تاخر لكان
الحكم في الاصل ثابتا بلا مثبت لان مثبته العلة او يلزم ان يكون تعبدا ثم انقلب
المعنى وهذا يصير فان المعنى موجودا وقت ثبوت الحكم فانه صالح ان يتعلق به ثانيا
فقد صح اولا فان قلت ــــ قد يفعل الشارع ذلك ولا حجر عليه قلت اذا فعله
كان منصوصا والكلام في المستنبطة والحنفية لا يشترطون ذلك لان حكم الاصل ثابت عندهم

بالنص

بالنص وهو موجود وان لم توجد العلة انتهى مع بعض اختصار وغالبه لا باس
به ومنه ان من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه كما صرح به صاحب الميزان
وغيره وبعضه لا يعري عن تامل ومن شروط الفرع لبعض المحققين كابن الحاجب
الاصل فيما علل به حكمه اي الاصل من عين للعلة كالنبيذ اي كمساواة النبيذ
للخمر في الشدة المطربة التي هي عين علة التحريم وهي الشدة المطربة بعينها موجودة
او جنس للعلة كالاطراف اي كقياسها على القتل في القصاص بالجناية اي بسببها
على الذات اذ الجناية جنس لاتلاف النفس والاطراف وهما مختلفان بالحقيقة اذ
جناية النفس القتل وجناية الاطراف القطع وانما اشترطنا ذلك في العلة لان
القياس لا يتحقق بدونه كما هو ظاهر من تعريفه وفيما يقصد اي ومن شروط الفرع
ان يساوي حكم الفرع حكم الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم كالقتل اي
كقياسه بالمثقل عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص فان حقيقة القتل الكاينة
في الفرع بعينها هي الكاينة في الاصل او جنسه اي من جنس الحكم كالولاية اي كقياس
ثبوت الولاية على الصغيرة في انكاحها على ثبوت الولاية عليها في مالها فان ولاية
الانكاح من جنس ولاية المال بسبب نفاذ التصرف وليس عينها لاختلاف التصرفين
كذا قال المصنف ولا معنى للتقسيم في كل من هذين الشرطين اما في العلة فلا
نعني بالعين الا ما علل به حكم الاصل وكونه اي ما علل به جنسا لشي لا يوجب
ان العلة جنس الوصف فالجناية على الذات عين ما علل به حكم الاصل لا جنس ما علل
به وان كان هو اي الجناية على الذات جنس جناية القتل واما الحكم فلمثل المعنى
فقط جنس حكم الاصل بل عينه اي حكم الاصل فالمال الاصل والنفس الفرع
وحكم الاصل ثبوت الولاية فيتعدى ثبوت الولاية بعينه الى النفس وقوله
اي بعض المحققين كعضد الدين وهي بعينها الخ يناقض ما قدمه من المثل اي من
انه لا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها لا يتصور
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين كما سلف ذكره ورده في الكلام في تعريف القياس
فلعله رجع الى الصواب وان لا يتعين فيه اي ومن شروط حكم الفرع ان لا يتعين
في الفرع حكم نص او اجماع على حكم الاصل كظهار الذمي اي كقياسه على ظهار
المسلم في الحرمة فان المتعدي غير حكم الاصل اعني ظهار المسلم وهي اي حكم الاصل
وانه باعتبار الحر وهو الحرمة المتناهية بالكفارة اذ لا عبارة منه اي من الذمي
نظيره فالحرمة في الفرع وهو ظهار الذمي مؤبدة لعدم اثباتها بالكفارة لما فيها
من معنى العبادة وهو ليس من اهلها فلا يصح قياسه عليه لئلا يلزم التغيير لحكم
المنصوص عليه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا قياس ظهار العبد على ظهار الحر
في الصحة اللازمة الذي هو التغيير لحكم المنصوص فان العبد لا يتاتى منه كل من الاعتاق
والاطعام كما يتاتى من الحر لانه فرع الملك ولا ملك له قلنا ممنوع فان ظهار الذمي انما
لم يصح قياسا على ظهار المسلم لما ذكرنا من انه ليس باهل للكفارة فيلزم منه تغيير حكم

المنصوص عليه بخلاف العبد فانه اهل للكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لانتفا
الملك كالفقير اي كالحر العاجز عن ذلك فكما صح ظهار الحر الفقير صح ظهار العبد
المسلم حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير الحر اذا استغنى
وقوله او على غيره عطف على حكم الاصل اي وان لا يتغير في الفرع حكم نص او اجماع
حكم غير الاصل لئلا يلزم ابطال النص بالقياس فيبطل قياس تمليك الطعام على تمليك
الكسوة في وجوبه عينا في الكفارات لانه يلزم منه ذلك فانه اي التمكين من الطعام
في الفرع وهو الاطعام اعم من الاباحة والتمليك اذ هو جعل الغير طاعما الا انه
فعل متعد بنفسه لانه طعم ذلك يحصل بالتمكين من الطعام على اي وجه كان فجعل
تمليك الطعام واجبا عينا تغيير لحكم نص الفرع وهو غير حكم الاصل والسلم الحال
اي وبطل قياسه بالمؤجل في الجواز لانه يلزم منه تغيير حكم نص على حكم غير حكم
الاصل لان حكم الاصل وهو السلم المؤجل اشتمل على جعل الاجل خلفا عن ملك
المسلم فيه للمسلم اليه والقدرة عليه لان من شرط جواز البيع كون المبيع موجودا
مملوكا للبايع او متعلق ولايته لبيعه بعد ورود التسليم فلما رخص الشارع في المسلم
بصفة الاجل المعلوم علمنا انه اقام الاجل الذي هو سبب القدرة الحقيقية عليه
مقامها وجعله خلفها وفوات الشيء الى خلف كلا فوات وان كان المسلم فيه عنده اي
المسلم اليه وانما قلنا هذا بناء على كونه اي المسلم فيه مستحقا لحاجة اخرى فيكون
بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم والاقدام على الاسلام دليله
اي كونه مستحقا لحاجة اخرى والا لباعه في الحال باوفر ثمن ولم يبعه ببخس من الثمن
الى اجل لان العبادات متعارفة في حصول الاستباح وكون الاقدام دليلا ثابتا بدليل
النص على الاجل اي ما سلف من قوله صلى الله عليه وسلم الى اجل معلوم وهو اي
جعل الاجل خلفا عن ملك المسلم فيه وعن القدرة عليه منتف من المسلم الحال اذ لا
اجل فيه بقي ان يقال هذا التقرير يعطي انه يلزم من هذا القياس تغيير حكم الاصل
المنصوص عليه فيه الفرع لا تعدية حكم نص على غير حكم الاصل فينبغي ان يورد في
القسم الاول والجواب ——— انه يلزم منه ايضا تغيير حكم نص وهو نهيه صلى الله عليه
وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان لانه خرج منه السلم المؤجل ولم يبق تحته سوى السلم
الحال فلو جاز قياسا على المؤجل لبطل هذا النص لانه لا يبقى تحته شيء وهو غير جائز
ولا يقال بل تحته غيره كبيع السمك في الماء والطير في الهواء لانا نقول هذان
وامثالهما من صور السلم الحال ايضا في المعنى اذ ليس المعنى بالسلم الا بيع غائب
بالثمن حاضر والسلم ينعقد بلفظ السلم والسلف والبيع على الصحيح فلو رده المصنف
في امثلة هذا القسم نظرا الى هذا التوجيه وان كان ما يرد في مثله القسم الاول
كما فعل غير واحد اعلاما بانه باطل من وجه اخر غير ما اقتصروا عليه والشيء اذا كان
باطلا باعتبارات مستقلة فله يورد في كل من امثلة اعتبار من تلك الاعتبارات
ثم كما قال المصنف ولا يخفى انه اي شرط انه لا يتغير في الفرع حكم نص الخ انما هو بالذات

شط

شرط التعليل لا شرط حكم الفرع ويستلزم انتفا هذا الشرط للتعليل التغيير في الفرع
فان قيل جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين وصرف الزكاة الى
صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة دفع حاجة المدفوع اليه وهذا المعنى
موجود في رفع القيم وفي الصرف الى صنف واحد لتوجه فيه الحاجة وفي هذا التعليل
تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة والنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع
الاصناف قلنا كما كون التعليل المذكور مغيرا لحكمي النصين المذكورين ممنوع كما
سبق في اواخر التقسيم الثاني للمفرد باعتبار ظهور دلالته كما اشار اليه بقوله وتقدم
دفع البعض يدفع القيم وكذا تقدم دفع النقص في جواز دفع الزكاة لصنف
فليراجع ثمه واوردت ثمة وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب من النجاسة بما في الصحيحين
جاءت امراة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من الحيضة
كيف تصنع به فقال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه ولابن ابي شيبة
اقرصيه بالماء واغسليه وصلي فيه وقد جوزتم ازالتها عن الثوب وما في معناه
بكل مايع طاهر قالع مزيل سوى الماء بالتعليل بكونه قالعا مزيلا وفيه تغيير
حكم النص في الاصل واجيب بانه ليس في تجويز ازالتها بالمايع المذكور تغيير حكم
النص كما اشار اليه بقوله والحاق غير الماء به اي بالماء في ازالة النجاسة الحقيقية
انما هو للعلم بان المقصود للشارع من الامر بغسل الثوب به الازالة للنجاسة
لا الاستعمال للماء من حيث هو وان نص الشارع على الماء في قوله واغسليه بالماء
وانما قلنا للعلم بان المقصود الازالة للاكتفاء اي للاجماع على الاكتفاء عن
استعماله بقطع محلها اي النجاسة في اسقاط هذا الواجب ولو كان استعماله واجبا
لعينه لم يسقط بذلك فيتعدى هذا الحكم وهو طهارة الثوب النجس بغسله
بالماء المطلق الطاهر الى كل مزيل قالع طاهر ماء كان او غيره وانما نص في الماء
لان الغالب مع ما فيه من التيسير لسهولته وكثرته فان قيل ينبغي ان يجوز ازالة
الحدث ايضا بالمايع المذكور وان نص على ازالته بالماء بهذا المعنى وليس
كذلك اجماعا فالجواب ——— لا لكون ازالة الخبث بالماء معقول المعنى بخلاف
ازالة الحدث به فانه غير معقول المعنى اذ ليس الحدث امرا محققا على الاعضاء
يزال بالماء بل هو اعتبار شرعي اعتبر قائما بالاعضاء ووضع الماء لغلته بان تعبد
بغسل الاعضاء الثلاثة والمسح براسه كذلك والا فالماء انما يزيل الاجرام المحسوسة
لا الامور المعنوية فاقتصر على ما علم قطع الشارع اعتباره اي الحدث عنده اي
استعمال الماء ولا يقاس المايع الطاهر القالع عليه على ما في هذا الطاهر به على
خلاف القياس اذ مقتضاه ان يتنجس الماء بملاقاة النجاسة البلة النجسة
وكذا في المرة الثانية وهلم جرا الا ان الشارع اسقط هذا التحقق لا لازالة
الشرعية لانا نقول كما قال المصنف واذ سقط التنجس بالملاقاة فيه اي في الماء
لتحقق الازالة سقط التنجس بالملاقاة في غيره اي المايعات الطاهرة

القالعه كذلك اي لتحقق للازالة في ان الحكم بالتطهير لا يتصوب بدونها وكالاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وما يقال سقط مقتضي القياس المذكور في الماء
للمضروع ان اريد ضروع للازالة فكذا سقط مقتضاه في غيره اي الماء اضروع
للازالة او اريد لا يزيل سواه اي الماء حسا فليس هذا واقعا لا يقطع به الوجدان
او اريد غير الماء شرعا فمحل النزاع وان لا يتقدم حكم الفرع بالشرعيه على حكم الاصل
اي ومن شروط الفرع هذا كالوضوء اي كقياسه في وجوب النيه فيه على التيمم بجامع
ان كلا منهما تطهر حكمي لان الوضوء بالشرعيه متقدم على التيمم او شرعيته الوضوء قبل
الهجرة والتيمم بعدها فلم يجز قياس الوضوء في ذلك عليه لثبوته اي حكم الفرع الذي
هو الوضوء قبل علته اي قبل ثبوت علته لانها مستنبطة من حكم الاصل المتاخر عن
حكم الفرع فيلزم ان يكون متاخرا عن حكمه بمرتبتين وهو باطل ويلزم ايضا ان يكون
حكم الفرع ثابتا قبل العلة وثبوت حكم القياس قبلها باطل لانه ح يكون ثابتا بدون
العلة الجامعه فيكون الثابت بالقياس ثابتا بدونه وهو محال اللهم الا ان يكون الزاما
بمعنى لا فارق بين الوضوء والتيمم في وجوب النيه لكن الشان في انتفاء الفارق
بينهما وابدل تماخ والحنفيه هذا الشرط بان يكون الفرع نظيرا امثل للاصل
في الوصف الذي تعلق الحكم به في الاصل بان يوجد مثل ذلك بانه لو لم يكن الفرع
مثلا له في العلة لما صح تسويته مع الاصل فيه وليس الوضوء نظيرا اي التيمم لانه
اي الوضوء مطهر في نفسه اي منظف وفسره به ليتضح ان ليس المراد به المعنى
الذي هو محل النزاع فيكون مصادرا على المطلوب بل المعنى المتفق عليه وهو
التنظيف من الاخباث والاوساخ والتيمم ملوث اعتبر مطهرا شرعا عند قصد اداء
الصلاه وهو اي قصد ادائها النيه الواجبه فيه فلا يلزم فيما هو مطهر في نفسه
منظف مصرطها شرعا على ذلك القصد اي قصد اداء الصلاة حتى لا يستباح
به الا معها وحاصله اي منع صحة هذا القياس فرق بين المقيس والمقيس عليه
من جهة الالة حتى يقام بها الفعلان الوضوء والتيمم وهي في الوضوء المطلق
الطهور وفي التيمم الصعيد الطاهر ويجوز بالوضوء في الماء والتيمم في الصعيد
تسميه للشي باسم الثه كما يفيده اي كونه قياسا بجامع الالتي التعليل اي تعليلهم
عدم صحة هذا القياس بقولهم الماء مطهر في نفسه والتراب مغبر ونحو ذلك وتعقبه
المصنف بقوله وانت تعلم ان التعديه هنا حكم شرعي هو اشتراط النيه لثبوت
التطهير بالتراب ثم فسر المراد بالتطهير بالتراب ايضاحاله بقوله اي رفع المانعيه
الشرعيه من قربان الصلاة ونحوها القائمه بالاعضاء لا ان التعديه هنا لوصف
طبيعي للمقيس عليه والماء كالتراب في ذلك اي رفع المانعيه الشرعيه النيه في التراب
فكذا الماء وكونه اي الماء له وصف اختص به طبيعي هو ازالة القذر والتنظيف
لا دخل له اي لهذا الوصف في الحكم اي في رفع المانعيه الشرعيه ولا الجامع بين المقيس
والمقيس عليه وهو الطهارة الحكميه ثم نبه على ان قول الحنفيه اعتبر مطهرا شرعا عند

وقد

قصد اداء الصلاه ليس المراد به القصد على ذلك فانه اعتبر مطهرا شرعا عندهم عند
قصد غيرها من القرب المقصودة لذاتها التي لا تصح الا بالطهارة فقال وقولهم عند
قصد اداء الصلاه نحو بالصلاة عن قربة مقصوده لذاتها اي شرعت ابتداء يعقل
فيها معنى العبادة لا تصح الا بالطهارة فدخل التيمم لسجدة التلاوة كما هو الصحيح وخرج
التيمم المصحف لانه ليس بعبادة مقصودة لذاتها والتيمم للاسلام والسلام لان كلا منهما
وان كان عبادة مقصودة لذاتها لكنه يصح بدون الطهارة وان في العلاقه الصحيح
لهذا التجوز ويمكن دفعه اي هذا البحث المفضي الى المثليه بين الماء والتراب في اشتراط
النيه لا عتبار ان رفع كلا منهما رافعا للمانعيه الشرعيه يمنع المثليه فيه اي رفعها بجعل
الماء مزيلا بنفسه اي بطبعه شرعا للمانعيه كالحكمة اي كان الله لحكمته للخبث عمالا
بالحلاق ليطهركم به بخلاف التراب فانه لم يعتبر رافعا لتلك المانعيه شرعا الا بالقصد
اذ طبعه ملوث ومغبر فلا مثليه واذن يبطل لا فارق بينهما هذا واطلاق منع كون
حكم الاصل متاخرا عن الفرع هو المذكور للامدي وابن الحاجب وقيد الامام الرازي
والبيضاوي بما اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لما تقدم اما اذا كان له دليل
سواه فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا به
وبالقياس وغايته ما يلزم ان يتوارد ادلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع كمعجزات النبي
صلى الله عليه وسلم المتاخرة عن المعجز المقارن لابتداء الدعوة قال السبكي وهو ضعيف
عما نحن فيه اذ ليس الفرع ح فرعا للاصل الذي فيه نتكلم وغايته قولنا انه لا يصح تفرعه عن
اصل متاخر وهذا سواء كان دليل اخر يثبت حكمه ام لم يكن وانه لا يبقى على حكمه اي الفرع
موافقا لحكم الاصل اي ومن شروط الفرع هذا ايضا عند عامة اصحابنا منهم الجصاص وابو
زيد وفخر الاسلام وشمس الائمه وبه قال الغزالي والامدي اذ لا حاجة ح للقياس لثبوت
حكم الفرع بما هو اقوى منه واعترض بان وجوده اي نص على حكم الفرع لا ينافي صحته
اي القياس والاستدلال به ولذا اي وكون وجود النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس
والاستدلال به ولذا اي وكون وجود النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال
به لم يشترطه اي هذا الشرط مشايخ سمرقند بل شرطوا انه لا يثبت القياس زيادة على النص
في الفرع قال صاحب الكشف البزدوي وغيره وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى
انه لو كان حكم النص ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل من تعاضد الادلة
وتاكد بعضها فان الشرع بايات كثيرة واحاديث متعددة وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك
بالنص والمعقول في حكم واحد ونقل عن احد في ذلك نكير فكان اجماعا على جوازه وكثير
بل نقله الامام الرازي عن الاكثرين ونقل في الكشف وغيره عنه ان في جوازه سواء لم
يثبت زيادة لم يتعرض لها النص وهو ظاهر كما ذكرنا او اثبت لاحتمال النص زيادة البيان
فيجوز التعليل لتحصيلها واجيب بانه اثبات زيادة لم يثبتها النص بمنزلة النسخ فان جميع الحكم
في موضع النص ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه والنسخ بالراي غير جائز واما انه
لا يبقى على حكم الفرع مخالفا الحكم نظر الاصل فبالاجماع لان اثباته حكم الاصل فيه نقض

وابطال النقض بالتعليل بالاجماع ومن شروط الفرع ايضا ما اشار اليه بقوله وعدم المعارض الراجح والمساوي فيه اي في الفرع لعلة الاصل وهذا هو العارض بزنة اسم المفعول واشتمل على بيان ما به المعارضه قوله بثبوت وصف فيه اي في الفرع يوجب غير ذلك الحكم فيه اي في الفرع الحاقا باصل اخر والا اي وان لم يشترط ذلك ثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح فيما اذا كان في الفرع معارض راجح يوجب فيه غير ذلك الحكم ويمتنع ثبوت حكم المرجوح مع وجود الراجح ولا فايدة للقياس الا اثبات الحكم في الفرع او ثبت التحكم فيما اذا كان فيه معارض مساو يوجب فيه غير ذلك الحكم وهو غير جايز ايضا وفي شرح البديع لسراج الدين الهندي اما اذا لم يكن معارض اصلا او كان فيه معارض مرجوح امكن اثبات الحكم في الفرع فيفيد القياس وكذا اذا كان فيه معارض مساو لعلة الاصل لانه يعمل باحدهما الشهادة قبله او بالتخيير وحقيقة اي هذا الشرط انه شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجوده اي المعارض لا تبطل شهادتها اي العلة اذ المناسبة لا تزول بالمعارضه بل يتوقف مقتضاها ٥ لشهادة اذا عورضت بشهادة فان احديها يبطل الاخرى حتي اذا ترجحت احدهما لم يحتج الي اعادة الاخرى ومنها اي شروط الفرع لابي هاشم كون حكمه اي الفرع ثابتا بالنص جملة والقياس لتفصيله كثبوت حد الخمر من غير تقدير بعدد معين عن النبي صلى الله عليه وسلم كما يفيده احاديث في الصحيحين وغيرهما فيتعين عدده ثمانين بالقياس على حد القذف كما تقدم تخريجه عن علي وعبد الرحمن ابن عوف في مسألة الاجماع لا عن مستند ويأتي الجواب عنه ان شاء الله تعالى في مسألة الحنفية لا يثبت به الحدود ورد اشتراط هذا بانهم قاسوا اي شرط الايلاء وهو في الاصل في الفرع وانت علي حرام ولا نص في الفرع اصلا قوله لزوجته انت علي حرام تارة على الطلاق فيقع وتارة على الظهار فالكفارة وعلى اليمين ايلاء فيثبت حكمه اي الايلاء وهو في الاصل في الفرع وهو انت علي حرام ولا نص في الفرع اصلا لا جملة ولا تفصيلا ولا يعري عن تامل كما سيشير اليه ثم صرح ابن الحاجب في المختصر الكبير بان المراد بالقياسين الايمة الزكية بان المراد بهم الصحابه وكل منهما صحيح والثاني ابلغ لكن لم يقف على تخريج من احد من الصحابة بانا مستند فيما ذهب اليه من هذه الاقوال القياس اللهم الا ابن عباس حيث ذكر انه يمين كما سنذكره عنه نعم هذا هو الظاهر ولفظ ابن المنذر واختلفوا في الرجل يقول لامراته انت علي حرام فقالت طايفة الحرام ثلاث روي ذلك عن علي وزيد بن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن البصري والحكم ومالك وابن ابي ليلي وقالت طايفة عليه كفارة يمين روي ذلك عن ابي بكر وابن مسعود وابن عباس وعايشه وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسليمان بن يسار وسعيد ابن جبير وقتاده والاوزاعي وابي ثور وفيه قول ثالث وهو ان عليه كفارة الظهار هذا قول ابن عباس وسعيد ابن جبير وابي قلابه واحمد بن حنبل وفي هذا ما ترى من تعارض عن ابن عباس وابن جبير والحسن فلعل عن كل

قولين وساق فيها الاقوال الاخر وذكر شيخنا الحافظ ان الاول رواه سعيد بن منصور عن علي بسند رجاله ثقات لكنه منقطع قلت وابن ابي شيبه وعبد الرزاق في مصنفيهما وذكر ايضا انه صح عن ابن عمر اخرجه سعيد ايضا وبه قال زيد بن ثابت على اختلاف عنه والثاني في الصحيحين عن ابن عباس بلفظ اذا حرم الرجل عليه امراته فهي يمين يكفرها لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة قال ويروى ابن عباس هذا قال جماعة من الصحابه واكثر التابعين واما من قال هي ظهار فحكاه عن ابي قلابه احد التابعين ونسبه ابن حزم عن ابن عباس قال اذا قال الرجل هذا الطعام حرام علي ثم اكله فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وتعقبه شيخنا الحافظ بان في تسميته هذا ظهارا نظرا فان كفارة الظهار مرتبة وهذا ظاهره التخيير سلمنا لكن يحتمل ان يكون ابن عباس فرق بين تحريم المراة وتحريم الطعام وهو اولى من جعله كلاما مختلفا والعلم عند الله تعالى ثم لعل وجه الاول ان الطلاق الثلاث نهاية ففرق مطلقه اليها والثاني ظاهر قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ما تقدم الوعد به انفا والثالث انه مشابه لقوله انت علي كظهر امي في الحرمة وفي هذا القدر هنا كفاية وليس منها اي شروط الفرع كونه اي الفرع مقطوعا بوجود العلة فيه بل ظن وجودها كاف كما اشار اليه بقوله وكون المقدمات كلها مظنونة موجبة شرعا العمل لا مانع منه شرعا فلا يليق جعل انتفايه شرطا شرعا والله سبحانه اعلم فصل في العلة هي ما اي وصف شرع الحكم عنده اي عند وجوده لا به لحصول الحكمة جلب مصلحة اي ما يكون لذة او وسيلة اليها او تكميلا او دفع مفسدة اي ما يكون الما او وسيلة اليه او تقليلها سواء كان ذلك نفسيا او بدنيا دنيويا او اخرويا وحاصله ما يكون مقصودا قطعا فلزم تعريفه اي الوصف الذي شرع الحكم في المحل المنصوص عنده للحكم الكاين في غير المحل المنصوص عليه لزوما عقليا بواسطة تساويهما فيه فلزم كونه معرفا للحكم في غير المحل المنصوص عليه ظهوره وانضباطه اي كونه ظاهرا منضبطا في نفسه ايضا والا اذا لم يكن كذلك بان كان خفيا او مضطربا لا تعريف اي لا يكون ذلك الوصف معرفا للحكم في غير المنصوص عليه ولزم كونه اي ذلك الوصف مظنتها اي الحكمة او كونه مظنة امر يحصل الحكم من شرع الحكم الخاص معه اي مع ذلك الاسراو كونه مظنة امر كذلك اي لان يحصل الحكمه من شرع الحكم الخاص معه فالسفر مظنة المشقه وشرع القصر الذي هو الحكم الخاص مع السفر يحصل مصلحة دفعها اي المشقه فهذا مثال الاول وصيغ العقود والمعاوضات مظنة الرضى بخروج مملوكها اي المتعاقدين الى البدل بان صار المملوك لكل هو البدل عما كان في ملكه كالبيع او بخروج مملوك احدهما الى بدل وتحمل المنة من الاخر في الهبه وهو اي الرضى المذكور مظنة حاجتها اي المتعاقدين اليه اي الى كل من الخروج من الطرفين او من احدهما والمنه من الاخر فشرع الرضى سببا للملك البدل وشرع حله اي البدل معه اي مع الرضى لمصلحة دفعها اي الحاجة المذكورة وهذا

اي يكون ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة مظنة الحكمة الخ معنى اشتماله اي الوصف
على حكمة مقصودة للشارع الحكم والا فنفس الوصف لا يكون مشتملا على ذلك اذ
الاسكار الذي هو علة لحرمة الخمر مثلا ليس بمشتمل على حكمة مقصودة للشارع
التي هي حفظ العقول من شرع الحكم الذي هو التحريم بل هو على هذا العقل
ويصح انه مظنة امر يحصل الحكمة من شرع الحكم الذي هو التحريم معه تحقيقة العلة
في العقود الرضى لانه مظنة امر هو الحاجة ويحصل الحكمة التي هي دفع الحاجة من شرع
الحكم الخاص وهو تملك البدل وحله معه ولكنه خفي لانه امر قلبي لا اطلاع للناس
عليه واذ خفي علق الحكم وهي ملك البدل وحله بالصيغة فهي اي الصيغة
العلة اصطلاحا لا حقيقة وهي اي الصيغة دليل مظنة ما يحصل الحكمة معه بالحكم
اذ هي مظنة الرضى الذي هو مظنة الحاجة التي شرع الحكم الذي هو ملك البدل وحله
معها لدفع الحاجة التي هي المصلحة فظهر ان الرضى ليس لحكمة في القتل كما قيل
قال عضد الدين وهذا امثال الثالث والقتل العدوان مظنة الانتشار اي العدوان
انه لم يشرع القصاص فوجب القصاص دفعا له اي لانتشار العدوان وهذا
مثال الثاني والذي في المثل مشوش وكون الوصف كذلك اي شرع الحكم عنده
لحصول الحكمة لانه مظنتها الخ مناسبتها اي الوصف كذلك اي شرع الحكم عنده الخ
المناسبة فهو اي المناسب ما قال ابو زيد ما اي الوصف المذكور للحكمة اعتبار
اي انه رع كذلك الوصف ومعرفته اي اعتبار انه رع كذلك الوصف
مسالك العلة اي طرقها وشرطها اي كون العلة شرطا للحكم في نفس الامر تفضل
من الله الكريم ولا وجوب عليه كما يقول المعتزلة تعالى عن ذلك العزيز العليم
وهذا القول بانها شرط تفضلا ما يقال الاحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية
كما ذكر من الترخص بالرخص للمسافر ودفع الحاجة ودفع انتشار الفساد واخروية
للعبادات وهو الحصول على الثواب من الله الجواد الوهاب وهو اي كون
الاحكام مبنية على مصالح العباد وفاق للنافي للطرد اي القائلين بان العلة
لا تكون علة الا بالمناسبة وان اختلف اسمه اي التعبير عن هذا اذ منهم من يعبر
عنه بان احكام الله تعالى مبنية على مصالح العباد ومنهم من يعبر عنه بان افعال
الباري سبحانه معللة بمصالح العباد او معللة بالاغراض وهذا معزو الى المعتزلة
قال المصنف فلو قيل الفراغ لفظي جاز ومنع اكثر المتكلمين ذلك لظنهم لزوم
استكماله في ذاته كما لا لم يكن حاصلا قبل تلك الافعال على القول به وهو
بل ذلك اي المذكور انما يكون لو رجعت المصالح والحكم المعبر عنها بالاغراض اليه
تعالى ما اذا رجعت الى غيره فممنوع قال المصنف قوله ممنوع يشير الى انه على تقدير
رجوعها الى العباد ايضا التزموا مثل ذلك وهو ان رجعها الى العباد يستلزم
كمالا له فاجاب بمنع ذلك بل هو اي رجع المصالح الى الفقراء اثر كماله القديم
اي المتصف به ازلا لا كمالا حادثا له ولا يخفى ان اللازم في التجدد من مصالح العباد

يتعلق

يتعلق الاحكام اي بسبب تعليقها لا ازم في فواضله وانعامه المختلفة الا ما المجدد
الذوات والاقتضاء المستمر في ممر الايام على الانام اذ لا شك في انها مصالح للعباد فقد
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى قال المصنف هذا الزام على قولهم يلزم كمال له لم يكن
فقال لو صح ما ذكرتم لزم مثله في المصالح الواصلة الى العباد ابتداء لا بواسطة
شرع الاحكام من انزال المطر وانبات الشجر والاقوات وانقلاب الارحام وما لا يحصى
الى من لا يحصي من العباد فكان يلزم منه تعالى ان لا يوجدها فما هو جوابهم فيه اي
المانع عن كونه افاضة هذا الجواد العظيم لمصالح العباد فهو جوابنا عن كون الاحكام
مبنية على مصالح العباد ايضا ولا يمكن ان يقال الا ارادة الاحسان اليهم وتعرفهم مظاهر
فضله العظيم وكونه العليم وبه نقول فيما نحن فيه ولقد كثرت لوازم باطلة لكلامهم
كما يعرف في فن الكلام فلا معول عليها ومن ثمة قال المحقق التفتازاني والحق ان تعليل
بعض الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه
ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المومنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم بانه
لا يخلو فعل من افعاله من غرض فمحل بحث قال المصنف والاقرب الى تحقيق العقلا
انه اي هذا الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض لمن سبق اليه انه المنفعة
العائدة الى الفاعل قال لا تعلل بالغرض ومنع بعدها بالغرض لا يخالفه على نفيه
عن افعاله تعالى واحكامه التكليفية احد من المسلمين فضلا عن تحارير العلماء المتبحرين
ومن سبق اليه انه الغاية الى العباد قال ان افعاله واحكامه تعالى بها ومنزه به
هذا لا نظن ان احدا من العقلا يخالفه في كون الواقع كذلك ومن خالف فقد
ناقض لفظه بنفسه حيث يقول المناسبة من مسالك العلة او انه غلط من اشتباه
الحكم بالفعل فاذكر ما قدمناه في فصل الحاكم من انه عز وجل غير مختار فيه اي
في الحكم لانه اذا كان قديما عندنا وعند الاشاعرة كيف يكون اختياريا بخلاف الفعل
فانه مختار فيه تعالى فمن قال ان الفعل بالغرض اشتبه عليه الفعل بالحكم ومن قال
الحكم يعلل اشتبه الحكم بالفعل غير ان اتصافه اي الباري تعالى باقصى ما يمكن
من الكمالات موجب لموافقة حكمه للحكمة بمعنى انه لا يقع الا كذلك اي على الوجه
الموافق للحكمة فعلى هذا الكل واقع للحكمة فلا اثر لهذا الاشتباه فاذن الاول
اقرب والله تعالى اعلم واذ لزم فيها اي العلة المناسبة بطلت الطردية اي كونها
غير وصف مناسب ولا شبيه به بل هي محض كونها معرفة للحكم لا عليه الوصف للحكم
حكم خبري نظري يتعلق حكمه تعالى عنده اي عند ذلك الوصف وهي اي الطردية اناطة
الحكم بها قول بلا دليل فبطلت وما قيل وقائله ابن الحاجب من ان ابطال العلل
الطردية للدور لانها اي الطردية حينئذ اي حين كونها طردية امارة مجردة لا فائدة لها الا
تعريف الحكم للاصل فتوقف الحكم عليها وكونها مستنبطة منه اي الحكم يوجب

توقفها عليه اي الحكم مع قوع بان المعرف الحكم الاصل النص وهي اي الطرديه
معرفة افراد الاصل فيعرف حكمها اي افراد الاصل بواسطة ذلك اي عرفان
افراد الاصل مثلا معرف حرمة الخمر النص والاسكار الذي هو العلة المستنبطة
من حرمته يعرف الحربي المشاهد انه منها اي من افراد الاصل فتعريف حرمته اي الاصل
فيه اي في المشاهد فلا دور ثم ليس تعريفها لافراد الاصل امرا كليا بل انما هو فيما
اي اصل له لازم ظاهر خاص كرائحة المشتد ان لم يشركها اي الخمر فيها اي الرائحة
غيرها اي غير الخمر والا فتعريف الاسكار بنفسه لا يتحقق الا بشرب المشاهد لان هذا
اللازم غير ظاهر والشرب طريق معرفته فيتوقف حرمته على شربه وهو اي وتوقفها
عليه باطل بالاجماع وكون الاسكار طردا انما هو على قول الحنفيه لان حرمة الخمر
عندهم لعينها وعلى قول غيرهم هو اي كون الاسكار طردا امثال كذلك والكلام
في تقسيمها اي العلة بحسب المقاصد وبحسب الافضا اليها اي الى المقاصد
وبحسب اعتبار الشارع اياها علة فالاول اي انقسامها بحسب المقاصد وهو اي هذا الانقسام
بالذات للمقاصد وبتبعيه اي هذا الانقسام لها بحسب المقاصد انقسامها وهي
اي المقاصد التي تدل على الاعتبار للوصف ضروريه وهي ما انتهت الحاجة فيها
الى حد الضرورة ثم لم تهدر في ملة من الملل الا لعله بل روعيت فيها لكونها المهمات
التي نظام العالم مرتبط بها ولا يبقى النوع مستقيم الاحوال بدونها وهي خمسة
حفظ الدين بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي للبدع وقد نبه الله على ذلك قاتلوا
الذين لا يؤمنون الاية وقد يوجه للحنفية انه اي وجوب الجهاد لكونهم اي الكفار
حربا علينا لا لكفرهم ولذا اي لكون العلة كونهم حربا علينا لا تقتل المراة والرهبان
اذا لم يرتدوا على الكفر بسلطنة او قتال او راي فيه او حث عليه بمال او مطلق
لانتفا الحرابة وقبلت الجزيه من باذليها ممن هو اهل لها ولزمت المهادنة اي المصالحة
اذا احتيج اليها لانتفا حرابتهم مع وجود كفرهم ولا ينافيه اي وجوب الجهاد لكونهم
حربا علينا وجوبه لحفظ الدين فان من الظاهر ان المقصود من حفظ الدين لاجل انهم
مع حرابتهم مع فانه مفضيه لقتل المسلم او تفتنه عن دين الاسلام فكونه
واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه لحرابتهم فلا خلاف في المعنى وانما ينافيه
لو كان وجوبه لمجرد الكفر فانه عليه يكون ما قالته الحنفيه اخص ثم اوجه للاجماع
على قتل الذمي والمستامن ومن لا يحارب من صبي وامراة وغيرهما وحفظ النفس
بالقصاص كما اشار اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وتضافر عليه مع الكتاب
والسنة والاجماع وحفظ المال بعقوبة السارق والمحارب بالكتاب والسنة
العقل بكل من حرمة المسكر الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع وحد اي المسكر الثابت
بالسنة والاجماع وحفظ النسب بكل من حرمة الزنا بالكتاب والسنة والاجماع وحد
الذي هو الجلد هنا ايضا والذي هو الرجم بالسنة والاجماع لان المزاحمة الابضاع
تفضي الى اختلاط الانساب المقتضي الى انقطاع التعهد من الآبا المفضي الى انقطاع

النسل وارتفاع النوع الانساني من الوجود وحفظ المال بعقوبة السارق والمحارب
بالكتاب والسنة والاجماع وتسمى هذه بالكتاب الخمس وكل منها دون ما قبله وحصر
المقاصد في هذه ثابتة بالنظر الواقع وعادات الملك والشرايع بالاستقرا وزاده
الطوفي والسبكي حفظ العرض بحد القذف ويلحق به اي بالضروري مكمله من حرمة
قليل الخمر المسكر وحده اي حد قليلها اذ قليلها لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل
بتحريم السكر والحد عليه لكنه حرم للتتميم والتكميل اذ كان قليلها يدعو الى كثيرها اي الخمر
بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه وذكرها ما كالعلة فيها او باعتبار
المسكر فيزيل كثيرها العقل فتحريم كل داعية الى محرم بمقتضى الدليل ثبت الشرع على
وفقه او مقتضى الدليل في الصوم فلم يحرم دواعي الاجماع فيه كما حرم الجماع ففي
الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يقبل ويباشر وهو صايم الى غير ذلك مما وانما
يكون اذا لم يامن على نفسه ولم يثبت الشرع على خلاف مقتضى الدليل في الظهار فتحريم
الحنفية اياها اي الدواعي فيه اي في الظهار على وفقه اي مقتضى الدليل وهذا
المقصود الضروري والملحق به المكمل له هو المناسب الحقيقي ودونها اي الضرورة
مقاصد حاجيه وهي التي لم تنته الحاجة اليها الى حد الضرورة ثم شرع الحكم لها اي
للحاجة اليها نحو البيع لملك العين بعوض مال والقراض للشركة في الربح بمال واحد
وعمل فيه من اخر والمساقاة لدفع الشجر الى من يعمل فيه بجزء من ثمره فانها اي هذه
المشروعات لو لم تشرع لم يلزم فوات شي من الضروريات الخمس الا قليلا كالاستيجار
والارضاع من لا مرضعة له وتربيته وشرا المطعوم والملبوس للعجز عن الاستقلال
بالتسبب في وجودها اي هذه الاشيا فاحتيج الى دفع حاجته الى المحتاج اليها بها
اي بهذه العقود وهذه المستثناة من قبيل الضروري لحفظ النفس لان الهلاك قد
يحصل بتركها فلا يلزم ان عدها الامدي فيه فالتسمية اي الطلاق الحاجي على هذه
المشروعات باعتبار الاغلب فان غالب الشئ آت محتاج اليه لا ضروري فدعوى امام
الحرمين ان البيع ضروري لم يوافق عليها ومكملها اي دون الضرورية ايضا مقصود
حاجي لكن لا في نفسه بل مكمل الحاجي في نفسه كوجوب رعاية الكفاءة ومهر
المثل على الولي في تزويج موليته الصغيرة فان اصل المقصود ايضا مقصود حاجي
لكن لا في نفسه بل مكمل الحاجي في نفسه من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما
لكنهما اشد افضا الى دوام النكاح واتمام الالفة والازدواج بينهما ودوامه
من مكملات مقصوده فوجب رعايتهما الا لدلالة عند حنفيه وحده على حصول
المقصود دونهما اي رعايتهما كتزويج ابيها اي الصغيرة او جدها الصحيح اياها من عبد
وباقل من مهر مثلها وكل منهما غير معروف بسوء الاختيار ولا بالمجانة والفسق وهذه
الادلة قرب القرابة الخاصة وهي الداعية الى وفور الشفقة مع كمال الداعي ظاهرا فان
من قام به هذا لا يترك كلا منهما ظاهرا الا لمصلحة تربو على كليهما ولما كان النظر لها في
ذلك باطنا وهذا دليل اعتبر دليله وعلق الحكم عليه بخلاف غيرهما من العصبات

ومن الام لقصور الشفقة في العصبات ونقصان الراي في الام وهذا اي هذا القسم المشتمل على الحاجي ومكمله المناسب المصلحي ومكمل الحاجي تحسيني اي من قبيل رعاية احسن المناهج في محاسن العادات كحرمة القاذورات حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروة ونبينا صلى الله عليه وسلم موصوف بتشريع ذلك فقال تعالى في وصفه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وقال صلى الله عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق رواه احمد والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وكسلب العبد وان كان ذا دين يغلب ظن صدقه اهلية الولاية من الشهادة والقضا وغيرهما كالامامة الكبرى لانحطاط رتبته عن الحر لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به المناصب الشريفة وان لم تتعلق به ضرورة ولا حاجة الى تكميل لاحديها بل اجرا للناس على ما القوم من العادات المستحسنة في ذلك فان السيد اذا كان له عبد ذو فضايل واخر دونه فيها استحسن عرفا ان يفوض العمل الذي بحسب فضيلتها فيجعل الافضل للافضل وان كان كلا منهما يمكنه القيام بما يقوم به الاخر الثاني انقسامها بحسب الافضا واقسامه خمسة لان حصول المقصود من شرع الشارع الحكم عند الوصف عليه مصلحة للعبد او دفع مفسدة عنه او لكليهما تحصيلا لاصل المقصود او تكميلا له في الدنيا او جلبا للثواب او دفعا للعقاب في الاخرى يقينا كالبيع الصحيح للحل اي لثبوت الملك في البدل حلا للمالك فانه يحصل منه يقينا او ظنا كالقصاص للانزجار عن القتل العمد العدوان فان المقصود من شرعيته النفوس المعصومة عن الهلاك وهذا يحصل ظنا معه لا كثرة الممتنعين عنه اي عن القتل العمد العدوان بالنسبة الى المقدمين عليه والاتفاق ثابت عليها اي هذين القسمين او شكا او وهما وهذان فيهما خلاف والمختار فيهما الاعتبار ثم ما يستوي فيه حصوله ونفيه لا مثال له في الشرع على التحقيق بل على التقريب بحد الخمر فانه شرع للزجر عن شربها لحفظ العقل وقد ثبت حدها مع الشك فيه اي في الانزجار عن شربها به لانه استدعا الطباع شربها تقاوم خوف عقاب الحد وعدم المتنع والمتقدم متقاربان ولا قطع بغلبة عادة لغلبة احدهما واعترض بان ذلك انما هو للتسامح في اقامة الحد واما مع اقامتها فلا ونحن انما نعرف كونه مفضيا الى المقصود اولا على تقدير رعاية المشروع لا بمجرد التشريع وتعقب بانا لو فرضنا رعاية المشروع لكان استيفا حد الخمر اقل منعا للشاربين من استيفا القصاص للقاتلين اذ لا يخفى ان الخوف من ازهاق النفس اعظم من خوف ثمانين جلدة ورخصة السفر شرعت للمشقة والنكاح شرع للنسل كما اشير اليه ما اخرج احمد وابن حبان عن انس ان كان النبي صلى الله عليه وسلم يامر بالباءة وينهى عن التبتل نهيا شديدا ويقول تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم وقد جازا اي الرخصة المذكورة والنكاح مع ظن العدم لكل من المشقة والنسل في سفر ملك مرفه يسار به على المحفة في اليوم مقدارا لا يصيبه

فيه نصب ولا ظما ولا مخمصة بل يتنعم فيه اكثر مما يكون في الاقامة ونكاح ايسة فعلم ان المعتبر في كون الوصف علة في اقتضايه للحكم لحصول في جنس الوصف لا في كل جزئي ولا في اكثرها اي الجزئيات او يكون لقين العدم كلحاق ولد مغربية بمشرقي تزوج بها وقد علم عدم تلاقيهما جعلا للعقد مظنة حصول النطفة في الرحم ووجب الاستبرا المجعول مظنة لبراة الرحم من الولد على من اشتراها في مجلس بيعها ابايعها لاخر منه ولم يغيبا عنه وهذا مختلف فيه ايضا والجمهور على منعه اي اعتبار هذا الطريق لانه لا عبرة بالمظنة اي بمكان ظن وجود الحكمة مع العلم بانتفاء المينة اي نفس الحكمة ونسب في بعض الشروح البديع الى الحنفية اعتباره اي هذا الطريق ولا شك في الثاني اي في ان القول بوجوب الاستبرا في الصورة المذكورة بنا على هذا الطريق كما تقرر ظاهر بخلاف الاول اي ولد المغربية بالمشرقي المذكور لتعذر القطع بعدم الملاقاة بينهما بل ثبوته جايز بجواز ان يكون صاحب كرامة الطي او صاحب جني ومجيزه اي هذا انما هو ابو حنيفة لا هما اي صاحباه وانما اجازه نظرا الى ظاهر العلة التي هي حصول النسل كما قاله الجمهور اما لو لم تخل مصلحة الوصف اذ لم تثبت منه بل كانت ثابتة فيه لكن استلزم شرع الحكم لها اي للمصلحة مفسدة تساويها او ترجحها فقيل لا تخرم المناسبة الموجبة للاعتبار نعم ينتفي الحكم لوجود المانع وهذا اختيار الامام الرازي واتباعه ومختار الامدي واتباعه الانخرام فينتفي الحكم لانتفاء المقتضي لانه لا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها ومن قال بعدم ترجح مثل ما تخسر او اقل منه عد فعل هذا خارجا عن تصرف العقلاء قالوا اي القايلون بعدم الانخرام لا ترجح مصلحة صحة الصلاة في الارض المغصوبة على حرمته مفسدتها فيها بل هي اما مساوية للمفسدة او دونها وقد جازت فيها فظهر ان رجحان المصلحة ليس شرطا للصحة والا لو رجحت مصلحتها على مفسدتها اجمع على الحل لها للاتفاق على عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة الراجحة واللازم منتف اجيب لم ينشا اي المصلحة والمفسدة من شي واحد كالصلاة فلم تنشا المفسدة منها بل من الغصب ولذا لو شغلها بغير الصلاة كانت الحرمة ثابتة والمصلحة ليست من الغصب بل من الصلاة ولو نشا معا من نفس الصلاة وجب ان لا تصح قطعا واذا لزم في عدم انخرام المناسبة رجحانها اي المصلحة على المفسدة فله اي للترجح في ترجيح احدهما والوجه في ترجيحها اي المصلحة عند تعارضهما اي المصلحة والمفسدة او كانت المفسدة عليه اولا وهو فله اي للترجيح في تعارضهما طرق تفصيلية في خصوصيات المسايل بل تنشا تلك الطرق منها اي من خصوصيات المسايل وطريق اجمالي شامل لجميع المسايل يستعمل في محل النزاع وهذا الاجمالي هو لو لم يقدر رجحانها اي المصلحة على المفسدة هنا اي في محل النزاع لزم التعبد الباطل اي ثبوت الحكم لا لمصلحة وهذا بخلاف ما قصر الفهم عن دركه من الاوصاف الصالحة لاناطة الاحكام بها اذا وجدت تلك الاحكام في محالها الواردة فيه فان ثبوتها فيه تعبد فان قيل كيف وقد وقع الاتفاق على اعتبار الوصف عند رجحان المصلحة ولم يقم على الغا الوصف عند رجحان المفسدة قيل ووقع الاتفاق على

الاعتبار عند رجحان المصلحة دون الالغاء كرجحان المفسدة اي ولم يقع الاتفاق
على عدم اعتبار الوصف عند رجحان المفسدة لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح
واثبتنا الاحكام عليها فلم نهمل المصلحة مرجوحة على الاتفاق اي فلم يقع الاتفاق
على عدم اعتبار المصلحة اذا كانت مرجوحة بل كانت على الخلاف واما الثالث اي
انقسامها بحسب اعتبار الشارع وذلك الوصل عليه فاذا كان القصد اصلاح المذهبين
للحنفية والشافعية فاختلفوا فالشافعية منهم الغزالي وشيخه امام الحرمين
والرازي والامدي اقتصرنا على الطرق الثلاثة المثبتة المناسب بذلك الاعتبار
اي اعتبار الوصف علة اربعة مؤثر وملايم وغريب ومرسل فالمؤثر ما اي وصف
اعتبر عينه في عين الحكم بنص من كتاب او السنة كالحدث بالمس اي بمس الذكر فان
عين المس معتبر في عين الحدث بما تقدم تخريجه في مسألة الواحد فيما يعم به البلوى
من قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ وعلى قول الحنفية سقوط نجاسة
الهرة بالطوف فان عين السكر معتبرة في سقوط نجاسة الهرة بقوله صلى الله عليه وسلم
انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه اصحاب السنن وقال الترمذي
حسن صحيح فتعدى سقوط النجاسة الى الفارة لتعين الوصف المذكور وهو
الطواف والاوضح في التمثيل السكر في الحرمة فان تعين السكر معتبر في عين التحريم
بقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام رواه ابو داود والترمذي وحسنه وابن حبان
في صحيحه ثم غلط على نص او اجماع كولاية المال بالصغر فان عين الصغر معتبر
في عين الولاية بالاجماع وقد يقال بدل ما اعتبر عينه في عين الحكم ما اعتبر نوعه
في نوع الحكم كما قال صدر الشريعة نفيا للتوهم اعتبار اي الوصف مضافا للمحل
كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيكون للخصوصية مدخل في العلية
وليس كذلك وانما سمي هذا بالمؤثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع ثم المراد
بثبوته بالاتفاق كذا كالمرسل في مقابلة وهو من الدلائل المختلف فيها وقيد بالنص
والاجماع لان ما ثبت به امر شرعي من غير اختلاف منحصر في الكتاب والسنة والاجماع
والقياس غير ان القياس لم يعتبر هنا لانه قياس الاسباب والملايم ما اي وصف
ثبت عينه معه اي مع عين الحكم في الاصل بمجرد ترتيب الحكم على وفقه مع ثبوت
اعتبار عينه اي الوصف المذكور في جنس الحكم بنص او اجماع او قلبه اي الوصف
المذكور مع ثبوت جنسه في عين الحكم والاصل بمجرد ترتيب الحكم على وفقه مع ثبوت
اعتبار عينه في حكم الجنس كالصغر في محل انكاحها على مالها في ولاية الاب اي ككون
الصغر وصفا ملايما لترتيب ثبوت ولاية الاب لانكاح الصغيرة عليه كما ترتيب
ثبوت ولاية الاب على مالها عليه فان عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع
لاعتباره اي الصغر في ولاية المال لان الاجماع اعتباره في ولاية المال اجماع على
اعتباره في غير ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث تثبت
الولاية معه في الجملة بان وقع الاختلاف في انه للصغر او البكارة او لهما جميعا ثم لما

كان

كان في كون جنس الحكم فسقط الاصل منه فلا يتم كونه مثالا له بل هو مثال للمؤثر
قال وصواب المثال للحنفية الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية الانكاح بالصغر
اي ثبوت ولاية النكاح للاب الثيب الصغيرة قياسا على ثبوت ولاية النكاح بها البكر الصغيرة
بجامع الصغر وعينه اي الصغر اعتبر في جنسها اي جنس الولاية لاعتباره اي الوصف
عليه بنص او اجماع في الجنس انما هو بالظاهر اي اعتباره في محل اخر لا في عين حكم
الاصل لان ذلك اي اعتباره في عين حكم الاصل هو المؤثر لا الملايم وح فلا تعدد
بينهما والواقع خلافه كما يشهد به التقسيم فانهما قسمان والقسم مخالف للقسيم وهذا
ظاهر فيما ذكرنا انه الصواب في المثال فان فيه ظهرت ثلاثة محال الاصل وهو نكاح
البكر والفرع وهو نكاح الثيب ومحل الجنس وهو المال وقد ظهر من هذا ايضا ان ليس
المراد من الجنس الجنس المجرد من حيث هو بل هو في جزئي الذي هو الاصل فليتامل
والثاني اي الوصف المذكور مع ثبوت جنسه في غير الحكم ثابت في محل الحضر حالة المطر
على السفر في الجمع بعذر المطر اي في قياس المطر الحرج اي الضيق يؤثر في عين
رخصة الجمع في الحضر بالنص على اعتباره اي الجنس الذي هو الحرج في عين الجمع في السفر
اذ الحرج جنس لجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التاذي
به ثم كان مرادهم بالنص على اعتبار جنسه ما تعطيه قوة سياق ما في الصحيحين عن انس
انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اعجل به السير يؤخر الظهر الى وقت العصر فيجمع بينهما
ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حتى يغيب الشفق الى غير ذلك اما حرج
السفر فبالثبوت معه فقط اي انما اعتبر عين حرج السفر في الحكم الذي هو الجمع بمجرد
ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر ولذا انيط بعين
السفر فلا يتعدى حكم الاصل الى غير صنوه لان المحل جزء من المعتبر في حكمه لان محل
النص هو الحرج المطلق عن الاضافة ولا يتعدى هذا الذي هو جواز الجمع الى ذي
الصنعة الشاقة لوجود الحرج واللازم باطل ولم يرجع الى الاناطة بالسفر
بل كان يضاف الى الحرج مطلقا اذ لا حرج في الحرج المطلق ولا في انضباطه اعني ما يطلق
عليه حرج كالاسكار في الخمر والاناطة بالسفر ليس الا بعدم انضباط ما هو العلة
بالحقيقة واذا ثبت ان حكم الاصل انما هو انيط بالحرج المضاف الى السفر لم يتعد الى الحضر
في المطر فلا يصح ان يكون مثالا للملائم الذي اعتبر جنس الوصف فيه في عين الحكم
وايضا فذلك اي دلالته بثبوت الجنس في العين على صحة اعتبار العين الموجود انما يكون
بعد ثبوت العين في المحلين الاصل والفرع كالصغر في المثال السابق وليس المطر
الذي هو العين هنا في الاصل الذي هو السفر وانما كان هو الفرع فقط وهو الحضر
ولا يفيد اعتبار جنسه الحرج في عين رخصة الجمع عليه المطر لجواز الجمع قلت ان هذا
مثال تقديري ايضا على قول من جوز الجمع بينهما بلا عذر في الحضر بشرط ان لا يتخذ عادة
ومن نقل عنه هذا ابن سيرين وربيعة واشهب وابن المنذر خلافا لعامة العلماء تمسكا
بما عن ابن عباس جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب

والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس لم فعل
ذلك قال اراد ان لا تحرج امته رواه مسلم وغيره فليتامل ولبعض الحنفية كصاحب
البديع وصدر الشريعة في التمثيل الثاني كاعتبار جنس المضمضة المومي اليها في عدم
افسادها الصوم في حديث عمر رضي الله عنه حيث قال هششت فقبلت وانا صائم فقلت
يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما فقبلت وانا صائم قال ارايت لو تمضمضت بالماء وانت
صائم قلت لا باس قال فمه رواه ابو داود وقال النووي اسناده صحيح على شرط مسلم وقال
الحاكم على شرط الشيخين وقال شيخنا الحافظ رجاله رجال الصحيح الا عبد الملك بن سعيد
وقد وثقه بعضهم وتوقف فيه بعضهم واشار البزار الى انه انفرد به واستنكره
احمد والنسائي انتهى وبالجملة هو حديث حسن كما وصفه به شيخنا الحافظ ومعنى فمه
اي فما الفرق بينهما فان الوصف الذي هو المضمضة اعتبر في عين الحكم الذي هو عدم
الافساد وهو غير منصوص ولا مجمع عليه بل اعتبر جنسه وهو اي جنسه عدم دخول
شيء الى الجوف في غير ذلك الحكم وتعقبه المصنف بقوله وليس هذا مما نحن فيه وهو
اي ما نحن فيه العلة بمعنى الباعث بل الانتفاء للافساد لانتفاء الركن للصوم
وهو اعني ضده دخول شيء الى الجوف مع انه اي هذا من العين اي اعتبار عين
الوصف وهو عدم دخول شيء الى الجوف في العين اي عين الحكم وهو عدم افساد الصوم
فهو من مثل المؤثر والثالث اي الصوم المذكور مع ثبوت جنسه في الحكم كالقتل
بالمثقل اي كقياسه عليه اي على القتل بالمحدد في الحكم الذي هو القتل بالقتل العمد
العدوان اي بهذا الجامع كما عليه ابو يوسف ومحمد والشافعي وغيرهم وجنسه
اي القتل العمد العدوان الجناية على البنية للانسان وقد اعتبر في جنس اي جنس هذا
الحكم اي القصاص كذا ذكر غير واحد قال المصنف وليس من هذا القبيل فانه المؤثر
لان الوصف الذي هو القتل العمد العدوان في حكم الاصل الذي هو القتل به ثابت
بالنص والاجماع ولا وجه للتفتازاني كونه من الملائم دون المؤثر بتوجه غير وجه اشار
المصنف اليه بقوله فقيل لا نص ولا اجماع على ان العلة في العلة القتل وحده
او القتل مع قيد كونه بالمحدود والى دفعه ثانيا بقوله ولو صح هذا الكلام لزم
انتفاء المؤثر لتاتيه اي مثل هذا في كل وصف منصوص بالنسبة الى قيد يفرض
وهذا الوصف المنصوص عليه ولهذا المناط وحده او مع ذلك القيد الذي يفرض
فان قيل انما قلنا ذلك ان الوصف يحتمل ان يكون هو المناط وحده او مع
القيد الذي يبديه الناظر فلا يكون ذلك الوصف معتبرا بالنص في ذلك المحل اذا قال
بالقيد الذي يفرض مجتهد وليس هذا ابتات في الكل اي في كل امثلة المؤثر قلنا
ان سلم ان نحو قيد يفرض انما يمنع ان يكون الوصف لا مع ذلك القيد منصوصا عليه
بواسطة احتمال ان يكون المناط اياه مع ذلك القيد فشرطه ان يكون قال بذلك القيد
مجتهد فمنتف اي فهذا الشرط منتف في المثال المذكور فان ابا حنيفة لم يعتبر في
العلة اي في كون القتل عليه للقصاص سواه اي القتل العمد العدوان غير انه اي ابا

حنيفة يقول انتفت العلة في القتل بالمثقل بانتفاء دليل العمدية وهو القتل بما لا
مما يفرق الاجزاء لان العمدية امر باطن واستعمال الالة المفرقة للاجزاء دليل ظاهر على
ذلك القصد فاقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد بخلاف استعمال غيرها مما لا يفرق
الاجزاء بل يرضها فالاجماع تم على ان القتل العمد العدوان علة للقصاص ايضا كالنص وانما
وقع الخلاف فيما يدل على العمدية فليتامل ولبعض الحنفية اي صدر الشريعة في
التمثيل للثالث الطوف في طهارة سور الهرة اعتبر جنسه وجنسه اي الطوف الضرورة
اي الحرج في جنسه اي الحكم الذي هو الطهارة اي اي التخفيف قال المصنف وهو اي
هذا انما يتم على تقدير عدم النص عليه اي على عين الوصف الذي هو الطوف وليس
كذلك فهو كالذي قبله من انه قبيل المؤثر كما ذكرناه اولا والغريب ما اي وصف
لم يثبت فيه سوى العين اي سوى اعتبار نوع عينه مع العين اي عين الحكم عليه
فقط في المحل كالفعل المحرم لغرض فاسد في حرمان القاتل الارث من قوله فان هذا
الوصف اعني الفعل المحرم في جنسه اي الحكم او على اعتبار جنسه اي الوصف المذكور
في احدهما اي عين الحكم او جنسه ليلحق به اي بالقاتل فعلا محرما لغرض فاسد الفار
من ميراث زوجته منه بطلاقها في مرض موته اذا مات وهي في العدة فيعامل بنقيض
مطلوبه كما هناك ثم قد كان في النسخة مكان ثبت معه في الاصل ثبت معه في الجملة
فقال هنا بناء على ذلك وقولنا في الجملة لانه اي الوصف الذي هو الفعل المحرم
قد ثبت مع عدمه اي عدم الحكم وهو الحرمان فيما لم يقصد المال اي اخذه بذلك
الفعل وهو ما اذا كان القاتل اجنبيا وليس بزوج ولا زوجة فانه حرمان الارث
فرع ما اذا كان بحيث يرث منه وبالثبوت اي ثبوت الوصف مع عدم الحكم بعد ما قيل
اي ما قاله غير واحد ان هذا انما هو مثال غريب المرسل الذي لم يظهر الغاؤه
ولا اعتباره كما سيتضح قريبا وحيث كان ذاكرا وجه التقييد وما يترتب عليه فاذن لا بد
من اثباته واعلم انه يمكن في الاصل اعتبارات القتل في الوصف والحرمان في الحكم
فيكون الوصف مناسبا مؤثرا في الحكم فان عين الوصف اعتبر في عين الحكم بنص وهو
قوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل شيئا رواه ابو داود وغيره لا مرسلا والمحدد
في الوصف ونقيض قصده اي الفاعل في الحكم وتتبعها هذا الاعتبار الثاني في المثال
والا لم يعتبر فيه اختلف الحكم فيهما اي الاصل والفرع اذ هو اي الحكم في الاصل عدم
الميراث والفرع الميراث فلا يكون من قياس الدلالة فان لم يثبت الوصف مع الحكم
اصلا فالمرسل وينقسم المرسل الى ما علم الغاؤه اي ذلك الوصف كصوم الملك
عن كفارته لمشقته اي الصوم عليه بخلاف اعتاقه فانه سهل عليه فان ايجاب
الصيام عليه مع قدرته على الاعتاق مخالف للنص فهذا القسم المرسل المعلوم الالغاء
وما لم يعلم الغاؤه ولم يعلم اعتباره اي الوصف المذكور في جنسه اي الحكم
المذكور او لم يعلم اعتبار عينه اي الوصف المذكور او لم يعلم اعتبار جنسه اي جنس
الوصف المذكور في عين الحكم المذكور وهو اي هذا القسم الثاني الغريب المرسل وهذا

اي هذا القسمان مردود ان الغيا وانكر علي يحيى بن يحيى تلميذ الامام مالك
افتاوه بعض ملوك المغرب في كفارة بالا ولة تعين الصوم عليه بغتة لسماعه
اي لان ما عليه من التبعات فوق ماله من الاموال فكفارته كفارة يمين من لا يملك شيا
وهو اي هذا التعليل ثاني تعليلي يحيى بن يحيى حكاهما بعض المالكيه المتاخرين
وهو ابن عرفه عنه اي عن ابن يحيى فانه تعليل صحيح ليس من قبيل المناسب المعلوم
الالغا فليكن المعلوم عليه والاول علاوه و لا يضر بطلانه وما علم اعتبار احدها
اي جنسه او جنسه في عينه وهو اي هذا القسم الثالث المرسل الملايم وعنه اي فيه
ومالك قبوله اي هذا القسم وذكر الابهري انه لا يثبت عنهما والشبكي ان الذي صح
عن مالك اعتبار جنس المصالح مطلقا واما الان فيه فانه لا ينتهي الي مقالة مالك ولا
يستجيز التنائي والافراط في البعد وانما يسوغ تعليق الاحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح
المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة الي احكام ثابتة الاصول قارة في الشريعة وامام
الحرمين يختار كون ذلك وشرط الغزالي في قبوله ثلثه شروط كونه مصلحة اي هذا
القسم ضرورية قطعية اي ظنا يقرب منه وانما قربه مع ان المستصفي وغيره
الظن القريب من القطع نازل منزلة القطع بها في المثال الاتي ممنوع كما يعلم كليه
كما لو تترس الكفار باسر والمسلمين في حربهم وعلمنا انا لم نرم لترس استاصلوا المسلمين
المترس بهم وغيرهم بالقتل وان رمينا الترس سلم اكثر المسلمين فيجوز رميهم وان كان
فيهم قتل مسلم بلا ذنب لحفظ باقي الامة لانه اقرب الي مقصود الشرع لانا نقطع ان الشرع
يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عن الامكان ونحن ان لم نقدر علي هذه الصورة
علي الحسم فقد قدرنا علي التقليل فكان هذا التفاتا الي مصلحة علم بالضرورة كونها
مقصودة بالشرع لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة ولكن حصل هذا المقصود بطريق
بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له اصل معين فينقدح اعتبار المصلحة
باعتبار الاوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية لتعلقها بحفظ الدين والنفس قطعيه
اي ظنيه ظنا قريبا من القطع كما هو الظاهر لجوازه فهم عن المسلمين بغير رميهم
كليه لتعلقها ببيضة الاسلام لا انها مختصة ببعض منهم وانما هو وجب قبوله عنه
وجود هذه الشرايط لانه لو لم يقبل يلزم الاخلال بما هو مقصود ضروري في الشرع
وهو حفظ الدين والنفس عموما ومن المعلوم قطعا ان الشرع يوثر الكلي علي الجزئي
وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد والدليل ان الترس المذكور
من الملايم انه لم يوجد اعتبار ان دع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعلم في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق
بعلة من العلل لكنه اعتبر جنسه في جنس الحكم فانه واجد اعتبار الضرورة في الرخصة
في استباحة المحرمات واعترض بان هذا اعتبار للجنس الابعد من الوصف اعني الاعم من
ضرورة حفظ النفس وهو مطلق الضرورة والابعد غير كاف في الملايمة بل يجب ان
يكون البعيد هنا الوصف الذي هو اعم من ضرورة حفظ النفس فضلا عن مطلق

الضروري واجيب بمنع ان المعتبر هنا الوصف الذي اعم من ضرورة حفظ النفس بل
المعتبر هنا الوصف الاخص منها وهو غير ظاهر وفي التلويح فالاولي ان يقال اعتبر
الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر الكثير اليسير وجميع التكاليف الشرعيه مبنية علي
ذلك هذا وتحقيق هذه الشروط في غاية الندرة بل ممتنع لان الاطلاع عليها انما يكون
بغالب الراي لانه امر مغيب عنا لا باليقين فلا يجوز بنا الحكم عليه فانا الحكم انما يراد علي
وصف ظاهر منضبط فلا يرمي المتترسون بالمسلمين لفتح حصن لان فتحه
ضروريا ولا يرمي المتترسون بالمسلمين لظن استيصال المسلمين ظنا بعيدا من القطع
لانتفا القطع وما يقرب منه ولا يرمي بعض اهل السفينة لنجاة بعض لانهم
ليسوا كل الامة مع ما فيه من الترجيح بلا مرجح واحتمال كون المصلحة في بقي من
ابقا وهو اي هذا القسم المسمي بالمصالح المرسلة لارسالها اطلاقها عما يدل اعتبارها
او الغايها شرعا والمختار عند اكثر العلما رده مطلقا اذ لا دليل علي الاعتبار اي اعتبار
ان يرع اياه وهو اي هذا القسم اذا قيل به دليل شرعي فوجب رده فالحنفي تخصيصه
رده بكونه في العبادات لانه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد قالوا
اي القايلون به فتخلو وقايع من الحكم الشرعي علي تقديرها وخلوها منه باطل
قلنا نمنع الملازمة لان العمومات والاقيسة شاملة لتلك الوقايع وبتقدير عدمه
اي عدم شمولها لها فنفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه اي ذلك النفي الاباحة
الاصلية فلم تخل تلك الوقايع عن حكم الشرع وهو اي وخلوها وهو المبطل
فظهر مما تقدم اشتراط اللفظ الغريب والملايم بين ما من الاقسام الاول للمناسب
والثاني للمرسل وسنذكر انه يجب من الخفية فقبول القسم الاخير اي الملايم
من المرسل فاتفاقهم اي العلما المحكي عنهم نفي المرسل انما هو في نفي الاولين
ما علم الغاوه والغريب المرسل ثم هكذا كله علي ما يقتضيه سوق الكلام وهو
موافق لكلام ابن الحاجب وشارحيه والذي في تنقيح المحصول للقرافي انما جهل حاله
من الالغا والاعتبار هو المصلحة المرسلة التي تقول بها المالكيه وموافقه تفسير
الاسنوي بالمناسب المرسل الذي اعتبره مالك كما ذكر البيضاوي بهذا ومشي عليه السبكي
في جمع الجوامع قال الاسنوي وفيه ثلاثة مذاهب احدها انه غير معتبر مطلقا
قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الامدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقها والثاني
انه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك واختارها امام الحرمين قال ابن المصالح مشبهة
المصالح المعتبرة والثالث وهو راي الغزالي واختاره البيضاوي انه ان كانت
المصلحة ضرورية قطعية كليه اعتبرت والا فلا انتهي فجعل ما تقدم من ان ما جهل
حاله من الاعتبار وعدمه مردود اتفاقا محل الخلاف المذكور في المرسل
الملايم نعم نسبه الاسنوي ابن الحاجب الي انه قال فيما جهل حاله المختار انه غير معتبر
ليست كذلك بل انما ذكره في المرسل الملايم والله سبحانه اعلم وجعل الامدي الخارجي
اي المحقق في الخارج من الملايم قسما واحدا وهو ما اعتبر فيه خصوص الوصف

في خصوص الحكم وعمومه في عمومه قال المناسب ان كان معتبرا بنص او اجماع فالمؤثر
والا فلا كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة لانه اما ان يعتبر خصوص
الوصف او عمومه معا في عين الحكم او جنسه او عينه وجنسه جميعا ثم غير المعتبر اما ان
يظهر الغاؤه او لا فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة ما اعتبر
خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه اي الوصف في عمومه اي الحكم في محل اخر ويسمى
الملائم كقتل المثقل اي قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد وقد
ظهر تاثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد تاثير جنسه وهو الجناية على
المحل المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث القصاص في الامدي فهذا هو الاول قال
الامدي وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه مختلف فيه وما اعتبر
خصوص في الخصوص فقط لكن لا بنص او اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار في تحريم
الخمر لو لم ينص اي على تقدير عدم النص ايما على عينه اي الوصف في عينه اي الحكم
اذا لم يظهر اعتبار عينه اي الوصف في جنسه في جنسه اي الحكم فقط لكن لا بنص او اجماع
وهو المناسب الغريب الا انه اي هذا القسم دون ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة
بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة اصلا واسقاط
الركعتين من الرباعية فهذا هو الثالث وما لم يثبت الغاؤه ولم يثبت اعتباره كما في
ايجاب صوم شهرين متتابعين على الملك في كفارة الفطر في رمضان فهذا هو الخامس
ثم جنس كل من الحكم والوصف ثلاث مراتب قريب اسافل وهو الذي بينه وبين نوعه
اسافل واسقطه وبعيد اي عال وهو جنس تحته ليس فوقه ما هو اعم منه من الاجناس
ومتوسط بينهما وهو جنس من الطرفين اما على السواء او على انه احد الطرفين
اقرب منه الى الطرف الاخر فالعالي من الحكم الحكم ثم الوجوب واحد مقابلاته
من التحريم والندب والكراهة والاباحة ثم العبادة في العبادات او المعاملة
في المعاملات ثم الصلاة في العبادات او البيع في المعاملات ثم المكتوبة والنافلة
في العبادات او البيع في المعاملات بشرط في المعاملات على تساهل في هذه الجملة
لا يخفى لانها اي العبادة وما بعدها افعال لا احكام والوصف اي والجنس العالي
منه كونه وصفا يناط به الاحكام المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس
او مقابلاته اي حفظ الدين وحفظ العقل وحفظ النسب وحفظ المال وهذا
جنس سافل وما بينهما اجناس متوسطة ومثله الوصف ايضا اي في ترتب اجناسه
بعجز الصبي غير العاقل وعجز المجنون نوعان من العجز جنسهما العجز لعدم العقل
وفوقه اي العجز لعدم العقل العجز لضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المريض وفوق الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل على ما اشمل
المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل
وعن الخارج كذا في التلويح فهذا هو الجنس العالي بالنسبة الى عجز الانسان وتحته
اجناس متوسطة وهي العجز عن الفاعل والعجز الناشي عن محل الفعل والعجز الناشي

عن الخارج

عن الخارج وتحته كل منها جنس هو العجز بسبب ضعف القوى وتحته جنس ايضا هو العجز
بسبب عدم العقل وتحته نوع هو عجز الصبي وعجز المجنون ويقابل كلا منه ذلك
حكم فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات
ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى هو حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق
بالعجز الناشي عن الفاعل بدون اختيار حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب
الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشي عن الفاعل مطلقا حكم هو سقوط المطالبة
في الحال العبادات البدنية والترخص في الصلاة ويتعلق بمطلق العجز حكم فيه تخفيف
في الجملة للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر ولا يشكل ان الظن باعتبار الاقرب
فالاقرب اقوى كثرة ما به الاشتراك في الاقرب بالنسبة الى البعيد مثلا ما اشتمل
عليه الجنس يشتمل عليه النامي وما اشتمل عليه النامي يشتمل عليه الجسم وما اشتمل
عليه الجسم يشتمل عليه الحيوان فما يشارك الانسان في الحيوانية يشاركه في جميع هذه
الامور بخلاف مشاركه في الجسمية او النمو والحاصل ان اقوى الاوصاف في العلية
السافل واضعفها العالي والمتوسطات مترتبة في القوة والضعف ترتبها في الصعود
والنزول فما هو اقرب الى السافل فهو اقوى مما هو اقرب الى العالي وشرط بعضهم
اي الحنفية في وجوب العمل بالملائم شهادة الاصول مريدين بها بعد ان يقابل
الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سلامته اي الوصف من ابطاله بنص او اجماع
او تخلف للحكم المنوط به عنه في بعض صور وجوده او وجود وصف يقتضي
ضد موجبه من غير تعرض لنفي الوصف كلا زكاة في ذكور الخيل
فلا زكاة في اناثها لشهادة الاصول بالتسوية بين الذكور والاناث في سائر السوائم
في الزكاة وجوبا وسقوطا لان الاصول شهد الله على احكامه كما كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم في حال حياته فيكون العرض عليها وامتناعها من رده دليل
عدالته كالعرض عليه في حياته وسكوته عن الرد ثم قيل لا بد من العرض على كل
الاصول لان احتمال النقض والمعارض لا ينقطع الا به وقيل ادنى ما يجب العرض
عليه اصلان لان العرض على الكل متعذر ومتعسر فوجب الاقتصار على اصلين
كما في الاقتصار في تزكية الشاهد على اثنين قلت الاول لا شك فيه لاسقاط الشارع
الحرج في المتعذر وسقوط التكليف بالمتعذر على انه كما قال شمس الائمة السرخسي
ومن شرط العرض على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في
العرض فالخصم يقول وهذا اصل اخر هو معارض او ناقض لا يدعيه ولا يجد بدا
من ان يقول لم يتم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام
الخصم واما الثاني فعليه ان يقال حيث كان العرض تزكية في الشاهد فينبغي الاكتفاء
بالعرض على اصل واحد كما يكتفى في تزكية الشاهد بالواحد كما هو قول ابي حنيفة
وابي يوسف ومالك واحمد في رواية وكان قايل هذا انما يكتفي بالعرض على اصل
واحد لانه من القايلين بان التزكية لا بد فيها من اثنين كما هو قول محمد والشافعي

وروايته عن احمد واجاب مشايخنا بان عدالة الوصف انما تثبت بالتاثير والزمن
طنوع والعرض على الاصول لا يقع به التعديل والاصول للحكم كما يوصف العلل به
الحكم لا مركون وفي كثرة نظاير ذكر النظاير له لا يحدث له قوة كالشاهد اذا انضم
اليه امثاله لا يظهر به عدالته والله سبحانه اعلم واعلم ان الحنفية قد يقبلون التعليل
بكل من الاربعة اي العين في الجنس والجنس وفي العين مقبول فان كان التعليل بما
عينه او جنسه موثر في عين الحكم فقياس اتفاقا للزوم اصل القياس في كل منهما
لعدني ويقال لما تاثير عينيه في عين الحكم انه معنى الاصل وهو المقطوع به الذي
ربما يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل والا فان كان عينه في جنس الحكم
او جنسه في جنسه فقد يكون قياسا بان يكون ما عينه في جنس الحكم هو من قبيل
ما يكون العين في العين ايضا فيستدعي اصلا مقيسا عليه فيكون مركبا وكذا ما جنسه
قد يكون مع ذلك في عينه فيكون له اصل فيكون قياسا وقد لا يكون من اقسام المرسل
التي يجب قبولها للحنفية اذ كل من الاقسام الاربعة من اقسام الموثر حتى دخل فيه ذكره
المصنف وشمس الائمة السرخسي قال الاصح عندي الكل قياس دايما لان مثله اي هذا
الوصف لا بد له من الاصل قياس في الشرع لا محالة الا انه قد يترك لظهوره كما قلنا
في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف يكون معنيا على اصل
واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما فتناوله فتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه
وربما لا يقع الاستغنا عنه فيذكر كما قال علماونا في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة
ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح الحرة فهذا اشارة
الى معنى موثر وهو ان الرق منصف الحل الذي يبتني عليه عقد النكاح شرعا
ولا يبدله اخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك الحل
بعينه في هذا المعنى بعض الغموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل وعلى هذا الذي
ذهب اليه شمس الائمة لا بد في التعليل مطلقا من العين او الجنس فيه اي العين
فان اصل القياس لا يتحقق الا بذلك اي بتاثير العين او الجنس في العين فلا يعلل
بالجنس في الجنس او العين في الجنس تعليلا بسيطا اصلا ويحتاج الى استقرار انفيد
اي هذا المطلوب ثم قولهم اي الحنفية بكل من الاربعة المذكورة يشمل العين في العين
فقط لا يشمل الثلاثة الاقسام الاخر جنسه في عينه فقط وجنسه في جنسه فقط
وعينه في جنسه فقط ومرادهم اي الحنفية اذا ثبت التاثير المذكور بنص او اجماع
والا لزمه اي الوصف المعلل به التركيب والكلام انما هو في البسيط وسمى بعضهم
اي صدر الشريعة موافقة للامام الرازي ما يوجد اصل القياس اي ما يكون لحكمه
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه شهادة الاصل فشهادة الاصل
اعم من كل من الاعتبارين اي اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع مطلقا
اي بصدق شهادة الاصل عنده اي ما يوخذ من اصل القياس اي لانه كلما وجد
اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه

جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم لجواز عدم
اعتبار النوع له مع وجوده ومن الاخريين اي وشهادة الاصل اعم من اعتبار
الجنس في الجنس واعتبار النوع في الجنس من وجه فيوجد شهادة الاصل بدون كل
منهما ويوجد كل منهما بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا ذكره صدر الشريعة
ويلزم منه اثبات شهادة الاصل بدون التاثير وتعقبه في التلويح بانه فيه نظر
الا ان التحقق بدون كل من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز
ان يكون اعم من الاوليين باعتبار ان يوجد في الاخريين وبالعكس فيجد ذلك لا يلزم
اعتبار في الجملة وهو يقتضي انفكاكه عن التاثير في الجملة والانفكاك عن التاثير
يقتضي جواز التحقق به وان المجموع ونظر المتعقب انما يتوجه اذا لوحظت النسبة
بينها وبين الاربعة بدون ملاحظة المعنى الذي اعتبر في الغريب المردود والمشهور
من معنى شهادة الاصل ما ذكرنا ولا ثم لا يخفى ان لزوم القياس مما جنسه
اي جنس عين الوصف الثابت في الاصل بنص او اجماع في العين اي عين الحكم في الاصل
ليس الا بجعل العين اي عين الوصف علة كذلك الحكم باعتبار تضمنها اي عين الوصف
العلة كذلك الحكم اعني بها جنسه اي جنس الوصف المذكور فيرجع الى اعتبار في العين
وينتفي هذا القسم في التحقيق مثلا اذا علل عتق الاخ عند شراء اخيه اياه لانه ملكه
اخوه ودل على اعتباره بتاثير ملك ذي الرحم المحرم في عين الحكم وهو الجنس في العين
كان الموثر في الحقيقة في العين ليس الا ملك ذي الرحم وثبوت العتق مع ملك الاخ
ليس لملك الاخ بل لملك ذي الرحم منه فليس في التحقيق الا قسمان من الدال على الاعتبار
ثبوت تاثير العين في الجنس والجنس في الجنس ذكره المصنف والبسايط اربع من العين
والجنس في العين والجنس حاصله من ضرب العين والجنس في العين والجنس عين
في عين جنس في جنس عين في جنس قلبه هي اي هذه الاربع هي الموثر وبلا نه ملايم
المرسل المتقدم اما الملايم الذي هو من اقسام الاول المقابل للمرسل فيلزمه
التركيب لانه لا بد من ثبوت عينه في عينه اي الحكم بترتب الحكم معه في المحل ثم ثبوت
اعتبار عينه في جنس الحكم او ثبوت اعتبار قلبه اي جنسه في عين الحكم وتقدم
قريبا ما فيه من البحث او ثبوت اعتبار جنسه في جنسه اي الحكم فاقل ما يلزم من
الملايم تركيبه من اثنين والا فقد يكون من اكثر من اثنين كما سيعلم والمركب اما من
الاربعة قيل اذ ذكر في التلويح كالسكر فان عين هذا الوصف موثر في الحرمة
اي في عين الحكم الذي هو حرمة الشرب وجنسه اي السكر وهو ايقاع العداوة
والبغضا موثر فيها اي الحرمة لان ايقاع العداوة كما يكون بسبب السكر يكون بغيره
ثم السكر موثر في وجوب الزاجر اعم من الاخروي كالحرق والدنيوي كالحد وهذا
جنس الحكم وجنسه اي السكر الا ايقاع العداوة والبغضا موثر في الحد في القذف
وهو جنس الحكم بنا على ان السكر لما كان مظنته للقذف صار المعنى المشترك بينها وهو

ايقاع العداوة والبغضاء موثر في وجوب الزاجر قال المصنف رحمه الله ولا يخفى
ان وجوب الحرق في النار في الدار الاخرة بعد انه اعتزل لجواز عدمه عند اهل السنة
غير الحكم الذي نحن فيه وهو التكليفي وان تاثيره اي السكر في وجوب الزاجر ليس
تاثيرا في جنس حرمة الشرب لكونه من تاثير العين في الجنس وانما يصح ان يكون من
تاثير العين في الجنس لتاثير السكر في حرمة الايقاع في العداوة والبغضاء ايضا كما
اثر في حرمة الشرب اي الوصف وهو الايقاع قد اثر في الجنس هو الحرمة الاعم من حرمة
الشرب والقذف كما اثر في العين الذي هو حرمة الشرب للتصريح بان المراد جنسها
اي الوصف والحكم ما هو اعم من كل منها فيلزم التصدق لا لما يحكي مثله اي هذا
الكلام الذي هو قذف فيصدق السكر موقع العداوة والكلام الذي هو قذف
موقع العداوة فيحرمهما اي موقع العداوة السكر والقذف واما من ثلاثة فاربعة
ما سوى العين في العين لان التركيب من ثلثه باسقاط واحد من الاربعة التي
هي العين في العين وفي الجنس والجنس في الجنس وفي العين فان كان الساقط العين
في العين كان المركب ما سواه وهو العين في الجنس والجنس في العين والجنس واحد
وان كان الساقط العين في الجنس فالمركب العين في العين والجنس في العين والجنس
هو ثان وان كان الساقط الجنس فالمركب من العين والجنس في العين ثالث وان كان
الساقط الجنس في العين فالمركب من العين في العين الجنس والجنس في الجنس رابع ذكره
المصنف في قوله التيمم اي صحته وهذا هو الحكم عند خوف وقت صلاة العيد
وهذا عين الوصف فالجنس للوصف العجز بسبب الحدث عما يحتاج اليه شرعا وهو
في هذا المثال صلاة العيد والوصف موثر في الجنس اي جنس التيمم اي سقوط
ما يحتاج اليه في الصلاة وموثر في العين التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال كتيبس نشف
النجاسات والعين للوصف العجز عن الماء وموثر في الجنس للحكم اي سقوط
استعماله اي عدم وجوب استعمال الماء فانه اي استعماله اعم من استعماله
للحدث والخبث لكن العين للوصف وهو خوف الفوت لم يوثر في العين
للحكم اي التيمم من حيث هو تيمم نصا واجماعا فقد جعلت العين العين
للوصف من خوف الفوت ومن العجز عن الماء لانهما اي الخوف والعجز
واحد معنى لان العجز مختلف فان قلت خوف الفوت هو الوصف المعلل به
في المتنازع فيه وهو الفرع اي صلاة العيد والمراد من الوصف المنظور في ان
جنسه اثر في جنس الحكم او عينه اي الحكم ما في الاصل ليدل به تاثير جنسه
في جنس الحكم او عينه على التنازع اي الوصف المعلل به المذكور علة في نظير
التنازع قلنا ذلك اي كون المراد بالوصف المذكور ما في الاصل انما هو في غير
المرسل والتعليل به اي بغير المرسل قياس وليس هذا القسم اي المركب من ثلاثة
ليس منها العين مع العين في المحل الا مرسلا فلا يتصور فيه قياس ولا يستدعي

اصلا

اصلا فلزم مدح العين مع العين في الاصل والمرسل ملحوظ فيه قياس فلزمه عدمه
اي العين مع العين في الاصل فالتعليل بالمرسل تعليل بمصلح خاصة ابتداء اعتبرت
في جنس الحكم الذي يراد اثباته او جنسها اي المصالح في عينه اي الحكم او جنسه لكن شرط
العزول والكليه فيها على ما تقدم عند قايله اي على المرسل وهو الغزالي فان قلت
المثال حنفي عندهم وهو اي الحنفي منع المرسل فكيف يتم قوله قلنا سبق انه يجب
العقول بعلم بعض ما يسمى مرسلا عند ان فيه ويدخل ذلك في الموثر عندهم اي الحنفية
كالاستظهار والمركب ما سوى الجنس في العين العجز عن غير ماء الشرب في التيمم اي جوازه
وهو اي وهذا هو العين في العين في محل النص اي قوله تعالى فلم تجدوا الاية وجنسه
اي غير هذا الوصف المنصوص عليه العجز الحكمي عن الماء مطلقا واذا جعله حكميا لان الفرض
وان جعله ان يحتاج عند غير ماء الشرب فقط فهو قادر عليه لكن لما كان مستحقا بالحاجة
الاصلية وهي الشرب كان كانه غير واجد له فكان عجز عنه حكميا لا حقيقيا ذكره المصنف
موثر في جنسه اي الحكم اي سقوط استعماله اي ماء الشرب فانه اعم من استعماله في الحدث
والخبث وعينه اي الوصف عدم وجدانه اي ماء الشرب موثر في جنسه اي الحكم الذي هو
سقوط استعماله اي السقوط دفعا للهلاك والجنس غير موثر فيه اي العين لان العجز
المذكور وهو العجز الحكمي مطلقا غير موثر في جوازه ووجوب التيمم من حيث هو تيمم
بل انما اثر في سقوط استعمال الماء مطلقا من حدث كما ذكرنا انفا والمركب من غير عين
العين في الجنس كالحيض في حرمة القربان اي وهذا هو العين في العين وجنسه اي
الحيض الاذى موثر فيه اي في تحريم القربان ايضا وموثر في الجنس الحرمة القربان اي
حرمة الجماع مطلقا فيدخل حرمة اللواطه وغيرها فان هذا اولى مما في التلويح انه
وجب الاعتزال والمركب غير الجنس في الجنس كالحيض علة الحرمة الصلاة وهو اي هذا
وهو العين في العين وعليه جنسه اي عين الحكم حرمة القراءة حال كونها اعم مما في الصلاة
وخارجها وجنسه اي الحيض الخارج من السبيلين موثر في حرمة الصلاة لا الجنس اي لكنه
غير موثر في جنس الحكم اي حرمة القراءة مطلقا والمركب من انتفاء العين في العين
مع الجنس فيه اي العين الطوف فانه علة في طهارة سور الهرة كما تقدم في الحديث
وجنسه اي الطوف وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما بار
الفلوات من العين في العين وفي الجنس المرض فانه موثر في الفطر وموثر في جنسه
اي المرض التخفيف في العبادة بثبوت العقود في المكتوبة والمركب من العين في العين
من الجنس في الجنس كالجنون المطبق فانه موثر في ولاية النكاح فهذا من العين في العين
وجنسه اي الجنون المطلق العجز بعدم العقل لثبوته اي العجز الصغر موثر في جنسها
اي ولاية الانكاح وهو الولاية مطلقا لثبوتها اي الولاية في المال والمركب من الجنس
في العين والجنس الجنس الصغر العجز لعدم العقل موثر في ولاية المال للحاجة الى
بقاء النفس وفي مطلقها اي الولاية فتثبت الولاية في كل منه اي المال ومن النفس والمركب
من الجنس في العين وقلبه اي ومن العين في الجنس خروج النجاسة لانها اعم من كونه

من السبيلين او غيرهما وهو موثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين موثر
في وجوب ازالتها وهو اي من الوضوء لانه ازالة النجاسة الحكمية وازالة النجاسة
اعم من ازالة النجاسة الحقيقية والحكمية فكان نجس الوضوء قال المصنف وهذا لا يستقيم
لانتفاء تاثير خروج النجاسة الا الحدث ثم بوجوب ما شرط له ازالتها يجب ازالتها
والمركب من العين والجنس في الجنس الجنون والصبا فان كلا منهما موثر في سقوط العبادة
للاحتياج الي النيه وجنسه اي كل منهما اي الذي هو العجز بعدم العقل العجز
للحمل القوي فانه موثر فيه اي في سقوط العبادة وظهر ان سته المركب الثاني ثلاثة
قياس وهي الاولي وثلاثه مرسل وهي الاخيرة وثلاثة من اربعة المركب الثلاثي قياس
وهي الثلاثه الاخيرة منها وواحد لا اي ليس بقياس وهو الاول منها هذا والاكثر تركيبا
تقدم عند تعارضها اي المركبات والمركب يقدم علي البسيط عند تعارضهما لان قدم
الوصف انما هو بحسب التاثير وتاثيره بحسب اعتبار الشرع فكلما كثر الاعتبار اثار فيكون
المركب اقوي من البسيط والمركب من اجزا اكثر اقوي من المركب من اجزا اقل لكن كما في التلويح
وانت خبير بانه لا يستقيم فيما سوي اعتبار النوع فانه اقوي الكل لانه بمنزلة النص
حتي كان يعرف به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب في غيره لا يكون اقوي
منه واما الحنفية فطايفة منهم فخر الاسلام والسرخسي وابو زيد لا بد قبل التعليل
في المناظرة من الدلالة علي معلولية هذا الاصل المقيس عليه بل قال السرخسي
ولا اشبه بمذهب الشافعي ان الاصول معلولة في الاصل لانه لا بد لجواز التعليل في
كل اصل من دليل مميز والمذهب عند علمائنا انه لا بد مع هذا من قيام دليل علي
كونه معلولا في الحال انتهى لا اذا اتفقوا علي كونه معلولا مع اختلافهم
في الوصف الذي هو علة المانعة الخصم علي ذلك ولا يحتاج اقامته دليل اخر عليه
ولا يكفي قول المعلل الاصل المنصوص التعليل كما عزاه في الميزان الي عامة مشايخنا
القياس وان نفى بعض اصحابنا وهو المختار لانه اي الاصل مستصحب يكفي
للدفع اي لدفع ثبوت ما لم يعلم ثبوته لا الاثبات علي الخصم كما سيعلم في بحث الاستصحاب
اخر هذه المقالة وهذا بخلاف الاثبات لنفسه فانه لا يلزمه قبل التعليل لنفسه
الدلالة علي معلولية ذلك الاصل الذي هو بصدد القياس عليه كنقض الخارج
من السبيلين ليستدل علي معلولية اي كون الخارج النجس المذكور علة للنقض بالاجماع
علي ثبوته اي النقض بالخارج النجس في مثقوب السرة اذا خرج منها قياسا علي
النقض بالخارج النجس من السبيلين فعلم بدلالة الاجماع تعديه اي النقض
عن محل النص الذي هو السبيلان الي ما سواه من البدن اذ لو كان خصوص المحل معتبرا
في النقض بالخارج النجس منه لما جاز قيام غيره مكانه بالراي لان الابدال لا تنصب
بالراي فصح تعليله اي النقض بالخارج النجس من السبيلين بنجاسة الخارج وانما قال
هكذا لان الضد هو الموثر في رفع ضده فصفة النجاسة هي الرافعة للطهارة ان
العين الخارجة معروضها التي هي قايمة بها لثبت النقض به اي بالخارج النجس

من ساير البدن وطايفة لا اشتراط الدلالة علي معلولية الاصل قبل التعليل في
المناظرة اذ لم يعرف ذلك في مناظرة قط للصحابة والتابعين وكفى بهم قدوة
ولان اقامة الدليل علي علية الوصف ولا بد منه في الحاق الفرع بالاصل في الحكم
بواسطة يتضمنه اي كون معلولا فاغني بيان الدليل علي علية الوصف عن الاستدلال
علي كون الاصل معلولا وهذا القول اوجه كما هو ظاهر ثم دليل اعتبار اي الوصف
المدعي عليته بعينه في الحكم المعين النص والاجماع وسيأتيان والتاثير وهو
ظهور اثره اي الوصف شرعا ويسمونه اي التاثير عدالته اي الوصف ويستلزم التاثير
مناسبته اي الوصف للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ويسمونها اي مناسبته ملائمة
بالهمزة اي موافقته للحكم ويستلزم مناسبته كونه اي الوصف غير نابت اي بعيد
عن الحكم وهذا هو المعني بصلاح الوصف للحكم كتعليل وقوع الفرقة بين الزوجين
الكافرين اذا اسلمت وابي بالاباء فانه يناسبه بخلافها اي الفرقة باسلام الزوجة
فانه نابت عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وكيف لا وفي الصحيح
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال امرت ان اقاتل الناس حتي يشهدوا ان لا اله
الا الله ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم علي الله تعالي والجمود يصلح سببا للعقوبة
وانقطاع النكاح عقوبة واباء الاسلام راس اسباب العقوبات فصلح ان يكون سببا له
كما سيأتي ذكره في فساد الوضع وهذا هو المراد بقولهم صلاح الوصف كونه موافقا
للعلل المنقولة عن رسول الله صلي الله عليه وسلم وعن السلف فانهم كانوا يعللون بمناسبة
الاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لما يصلح عليه وما لا فلا لان الكلام في العلة
الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعي بها فلا بد ان يكون موافقة لما نقل عمن عرفت احكام
الشرع ببيانهم وفسر التاثير بان يكون لجنسه اي الوصف تاثير في عين الحكم كاسقاط
الصلاة الكثيرة بان تزيد علي خمس بالاغماء لجنسه اي الوصف المعلل به الذي
هو الاغماء وهو العجز عن الاداء تاثير فيه اي في عين الحكم الذي هو اسقاط الصلوة
وما يقال انه الحرج حتي لا تجب القضاء اذ ذهب العجز فهو علته العلة او لجنسه تاثير
في جنسه اي الحكم كالاسقاط للصلاة عن الحايض بمشقته اي فعلها بواسطة كثرتها
وجنسه اي هذا الوصف المشقة المتحققة في مشقة السفر موثر في جنس اي الحكم
السقوط الكائن في الركعتين من الرباعية ومن بعضهم نفيه اي كون تاثير الجنس
من التاثير ومن الحنفية من يقتصر عليه اي علي ان التاثير هو اعتبار الجنس في الجنس
في موضع اخر نصا واجماعا كما عزاه صاحب الكشف الي فخر الاسلام في بعض مصنفاته
ولما كان ظاهر هذا يفيد سقوط الجنس في العين وقلبه والعين في العين من التاثير
وبعضه منحه عند المصنف دون البعض اشار اليه بقوله والوجه سقوط
الجنس في العين من التاثير بما قدمناه كانه يريد قوله ثم لا يخفي ان لزوم القياس
بما جنسه في العين ليس الا بجعل العين عليه علية باعتبار تضمنها العلة جنسه فيرجع

الى اعتبار العين في العين دون سقوط قلبه اي العين في الجنس التاثير تأمل
يسير لانتفاء اللازم المذكور فيه او يكون لعينه اي الوصف تاثير في جنس الحكم
كالاخوة لاب وام في التقدم على الاخ لاب في ولاية الانكاح للصغير والصغيرة
وهذا هو عين الحكم المؤثر فيه عين الوصف المذكور فهو مؤثر فيه في جنسه اي الحكم
المذكور التقدم الصادق على كل من التقدم في الميراث والانكاح او يكون لعينه
تاثير في عينه في الكشف المغني ثم صدر الشريعة ويلزمه اي هذا الكلام من
التقدم في الميراث والانكاح او يكون لعينه تاثير في عينه الى كونه اي الحكم
بالنص والاجماع كالسكر في الحرمة اذ كل منهما عين والسكر علة للحرمة بالنص والاجماع وهو
اي كون الحكم بهما او احدهما مخرج له اي الحكم المذكور عن دلالة التاثير على الاعتبار
اي كون الوصف معتبرا بالتاثير فيكون علة مستنبطة الى المنصوصة الى ان يكون
منصوصة فلا يكون من اقسام المؤثر بل من الحكم الثابت بالنص او الاجماع وانما يلزم
هذا الكلام هنا اذ لم يبق مع ظهور المناسبة بعد النص او الاجماع دليل على الاعتبار
الا الاخالة فان المناسبة اذا ظهرت فدليل اعتبارها قائلة متى به اما النص او الاجماع
او التاثير وهو ثبوت تاثير جنس الوصف المناسب في جنس الحكم الذي يراد
اثباته او الاخالة فاذا فرض ثبوت تاثير العين في العين بنص خرج عن التاثير
وينفونها اي الحنفية اخالتها اي الاخالة الحكم مجوزين العمل قبله اي التاثير
بها اي الاخالة بالمستورين بنفقه ولا يجب هذا ونظيرانه الاولى في جنس السياق
ان يقول بعد قوله في الركعتين او لعينه في جنسه كالاخوة لاب وام في التقدم
على الاخ لاب في ولاية الانكاح وهو مؤثر في جنسه التقدم في الميراث او لعينه في عينه
كما في كشف المنار وغيره ثم عد بعضهم نوع الجنس في الجنس من التاثير ومنهم من اقتصر
على ان التاثير هو تاثير الجنس في الجنس والوجه سقوط الجنس في العين منه بما قدمنا
دون قلبه بتامل يسير ثم يلزم الكشف كونه الخ وظاهر ان المؤثر عندهم اي الحنفية
اعم منه اي المؤثر عند الشافعية وهو ما ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم
ومن الملائم الاول الذي هو من اقسام المناسب باقسامه الثلاثة وهو ما ثبت اعتبار
عينه في عين الحكم عنه بمجرد ثبوته مع الحكم في المحل مع اعتبار عينه في جنس الحكم
بنص او اجماع او جنسه في عينه او في جنسه وما من المرسل اي وثلاثة اقسام الملائم
المرسل وهو ما علم لم يثبته العين مع العين في المحل لكن ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عينه او جنسه فمثل المؤثر عند الحنفية وهو الذي ثبت بنص او
او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه سبعة اقسام في
عرف الشافعية اذ لم يقيدوا اي الحنفية الثلاثة التي هي تاثير الجنس في عين الحكم
او في جنسه وتاثير العين في جنس الحكم بوجود العين في المحل اي الاصل وكذا التفريع
اي الحنفية فيما تقدم بان التعليل بما اعتبر جنسه الخ اي في عين الحكم او جنسه وما
اعتبر عينه في عين الحكم او جنسه مقبول وقد لا يكون التعليل باحدها قياسا بان لم

يتركب

يتركب مع احد الامرين اي العين والجنس مع العين ولا حاجة الى تقييده اي المقبول
لغير ما جنسه اي ذلك الوصف ابعد اي ما اعتبر الشارع جنسه الابعد كتضمن مطلق
مصلحة اي كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم بخلاف جنسه البعيد الذي هو اقرب
من ذلك الجنس الابعد وقد اعتبره الشرع اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية
فانه يقبل كالرمي اي كجواز الرمي الى الترس المسلم اذا غلب ظن نجاتهم اي اهل الاسلام
بالرمي اليه اذ لا سبيل الى القطع بالنجاة كالغزالي بخلاف بعضهم في السفينة
اي رمي بعض من في السفينة في البحر اذا علمت نجاة البعض الاخرين في ذلك فانه لا يجوز
لان المصلحة غير كلية كما تقدم وانما تقع الحاجة الى هذا التقييد فان كانت هذه
الجملة مفادة في توضيح صدر الشريعة اذ دليل الاعتبار بالنص او الاجماع لم يتحقق
في مطلقها والكلام فيما ثبت اعتباره بالنص او الاجماع ثم اعتبار العين في العين بمجرد
ابداء المناسبة وهو الاخالة ليس موجبا للعمل ولا يجوز له عند المصنف كما نذكره قريبا
وننبه عليه والاخالة ابداء المناسبة بين حكم الاصل والوصف بملاحظتها اي الوصف
المناسب ما عن القاضي ابو زيد ما لو عرض على العقول تلقته الامة بالقبول
ولفظه في التقويم بدون ذكر الامة كما كانت عليه النسخة اولا ويقدم ايضا في اوائل
فصل العلة ولعله انما زادها اشارة الى ان المراد عامة العقول كما هو ظاهر الصيغة
فيتضح عليه تفريع قوله فان المنكر مكابر اي معاند فلا يقبل انكاره وقيل
اي وقال غير واحد كابن الحاجب اراد ابو زيد بكون المناسب ما ذكر حجيته في حق نفسه
فقط اي يكفي هذا للناظر لانه لا يكابد عقله فهو ماخوذ بما يغلب عليه ظنه لا المناظر
اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي
وليس الاحتجاج بقول الغير علي اولى من القلب ومن ثمه منع ابو زيد التمسك بالمناسبة
في اثبات الوصف علة مع في مقام المناظرة بل شرط العدالة اليها باقامة الدليل
على كون الوصف ملائما مؤثرا للالزام على الخصم وقولهم اي الحنفية في نفيه اي هذا
الطريق المسمى بالاخالة لانه لا ينفك عن المعارضة اذ يقال اي يقول المناظر
لم يقبله عقلي عند قول المناظر هذا مناسب لانه لو عرض على العقول تلقته بالقبول
يفيد ان مراد ابي زيد كون المناسب ذلك انما هو في حق نفسه والا لو كانوا قائلين
بان مراد ابي زيد حجيته في حق غيره ايضا لم يسمع قوله لم يقبله لانه مكابر فلا يصح
نفيهم له بانه لا ينفك عن المعارضة والحق ان المراد بابداء المناسبة تفصيلها
للخاطب كقول الاسكار ازالة وهو اي ازالة العقل معنى يناسب حرمة ما يحصل
به لازالته و يناسب الزجر عنه اي عما يحصل به الازالة وهذا لا يتاتى فيه المعارضة
وتلك المعارضة في الاجمالي لدعوى المناسبة على سبيل الاجمال كقبله عقلي او يناسب
عندي ولم يبين وجه ذلك فانتفى فيهم صحة اعتبار الاخالة بانها لا تنفك عن المعارضة
ثم ينتهض في دفع الاخالة وكون الوصف بعد ظهور مناسبة الحكم لا يثبت علة للحكم
انها اي المناسبة ليست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به المناسبة اي ليس يلزم

من وجود مناسبة وصف للحكم ان يكون ذلك الوصف علة ذلك الحكم في الشرع للتخلف
للحكم في معلوم الالغا اي في وصف المناسب المعلوم الالغا من المرسل وغيره كما تقدم
فان قيل الظن حاصل قلنا ان عنى ظن المناسبة للحكم فمسلم ولا يستلزم وضع
الشارع اياه اي الوصف علة للحكم لما ذكرنا من التخلف في المعلوم الالغا واعلم
ان مقتضى هذا الوجه الذي ذكرناه لبيان ابطال كون الاخالة طريقا معتبرا لاعتبار
الوصف وما زادوه اي الحنفية من اوجه كونها طريقا معتبرا ايضا عدم جواز
العمل به اي بالوصف المخال قبل ظهور الاثر باحد الاوجه المقدم شانها لان هذا وجه
المذكور اقتضت اهدار اعتبار الاخالة شرعا فلو قلنا بجواز العمل بها قبل ظهور التاثير
لكان اثباتا للحكم الشرعي اعني الجواز من غير دليل فليس القياس بجواز العمل بها
قبل ظهور التاثير على جواز القضا بمستور الحال كما قالوا صحيحا لانه ان فرض فيه
اي في جواز القضا بها دليل على خلاف الاصل اي القياس اذ القياس ان لا يجوز الحكم
بشهادة الا هذين مالم يعلم عدالتهما فهو اي الدليل المفروض في جواز القضا بها
منتف في جواز العمل بالاخالة فيبقى ما ينسب حكما الى الاخالة على اصل القياس من
عدم الجواز وانما قال ان فرض فيه دليل لانتفائه فيما نظر والا لو لم ينتف بل كان دليل
جواز العمل بالوصف ثابتا وجب على المجتهد العمل به اذ لا يتصور انفكاك جواز العمل
بالوصف عن وجوبه به لانه اي جواز العمل به يفيد اعتبار الشارع اياه وهو اي اعتبار
الشارع اياه بترتيب الحكم عليه اي واعتبار الشارع الوصف ليس الا بكونه مثبتا للحكم
حينئذ وحدوث يجب على المجتهد اثبات الحكم به في محال وجوده لانه يجوز ان يحكم به
اذ عدم الحكم به بعد جعل الشارع اياه مناطا للحكم اينما كان مخالفة للشرع ذكره
المصنف وهذا ما تقدم الوعد بالتنبيه عليه واعلم ان المناسبة لو كانت لحفظ احد
الضروريات الخمس لزم العمل بها على قول الكل من الحنفية والشافعية وليس هذا
الطريق اخالة بل من المجمع على اعتباره وهو ظاهر فلا يذهل عنه تتمة قسم الحنفية
ما يطلق عليه لفظ العلة بالاشتراك اللفظي والمجاز حقيقتها الدليلية حقيقتها
الا الخارج عن المعلول المؤثر فقسموا ما يطلق عليه لفظها باحد تلك الاعتبارين الى سبعة
من الاقسام ثلاثة منها بسايط واربعة منها مركبة فالبسايط الى علة اسما وهي الموضوعة
لموجبها او المضاف اليها الحكم بلا واسطة وان كانت الواسطة ثابتة في الواقع ومعنى
اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرا وهلك بالجرح ه
وتفسيرها اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل
الشرعية لا في الرمي والجرح والى علة معنى باعتبار تاثيرها في اثبات الحكم والى علة
حكما بان يتصل بها الحكم بلا تراخ وهي اي العلة اسما ومعنى وحكما العلة الحقيقية
وما سواه اي هذا المجموع مجاز وحقيقة قاصرة كما هو مختار فخر الاسلام والحق ان
تلك اي العلة اسما ومعنى وحكما العلة التامة بلازمها وما سواها اي تلك قد يكون
علة حقيقية لدورانها اي الحقيقية في اربعة التامة كالبيع الصحيح المطلق عن شرط

الخيار

الخيار للملك والنكاح الصحيح والحل والقتل العمد العدوان للقصاص وفي جامع الاسرار
والاعتاق لزوال الرق فان كلا من هذه علة اسما لوضعه لموجبه المذكور واضافته
اليه بغير واسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وحكما لان موجبه غير متراخ عنه غير انه كما قال وجب
كونه اي الاعتاق لزوال الرق على قولهما اي ابي يوسف ومحمد بناء على ان الاعتاق لا يتجزى
عندهما اما على قوله اي ابي حنيفة فلازالة الملك اي فكان الاعتاق لازالة الملك
او ازالته بناء على ان الاعتاق يتجزى عنده كما عرف في موضعه وهذا في البسائط واما الاربعة
المركبة الباقية من السبعة فنقول والى العلة اسما فقط لايجاب المعلق بشرط من طلاق
او غيره قبل وجود المعلق عليه اما انه علة اسما فلوضعه لحكمه ومن ثمة يثبت به ويضاف
اليه بعد وجوب المعلق عليه واما انه ليس بعلة معنى فلعدم تاثيره معنى في حكمه
قبل وجود المعلق عليه واما انه ليس بعلة حكما فلتراخي حكمه عنه الى زمان وجود المعلق
قيل اي وقال صاحب المنار قبل الحنث للاضافة للحكم ولعدم الحنث اليها يقال كفارة
اليمين لكنه لا مؤثر اليمين فيه اي في الحكم قبل الحنث ولا يثبت الحكم للحال وهو اي كون
اليمين عليه اسما انما هو على التعريف الثاني للعلة وهو المضاف اليها الحكم بلا واسطة
لانها اي اليمين ليست بموضوعة الا للبر والى العلة اسما ومعنى فقط كالبيع
بشرط الخيار الشرعي للبايع او المشتري ولهما معا والبيع الموقوف كبيع الانسان مال غيره
بلا ولاية وكالة ويسمى بيع الفضولي لوضعه اي البيع شرعا لحكمه الذي هو الملك
وتاثيره في اثبات الحكم عند زوال المانع وانما تراخي الحكم عنه لمانع وهو اقترانه
للشرع في بيع الخيار فلان المعلق بالشرط معدوم قبله وعدم اذن المالك او من هو
قايم مقامه في بيع الفضولي لان الملك المحترم لا يزول بدون رضى المالك او القايم مقامه
حتى يثبت الحكم عند زواله اي المانع بان ينقضي مدة الخيار في بيع الخيار ويجيز من له
ولاية الاجازة في بيع الفضولي من وقت الايجاب اي العقد فيملك المشتري المبيع
بولده الذي حدث قبل زواله اي المانع وكذا ساير زوايده المنفصلة والمتصلة
بعد الايجاب وهذا اية كون كل منهما علة لا سببا لان السبب يثبت مقصورا لا مستندا
الى وقت وجود السبب نعم فرق بين البيعين بان الملك في المبيع بالخيار لما تعلق بالشرط
لم يوجد قبله فلا يتوقف اعتاق المشتري في هذه الحالة وفي الموقوف يثبت الملك بصفة
التوقف وتوقف المبني لا يعدم اصله فيتوقف اعتاقه عليه واورد ما ذكرتم من تاخر الحكم
في هذا وان دل على انه علة حكما فعندنا ما ينفيه وهو ان البيع انما يصير مؤثرا من الاصل
بالاجازة والاسقاط او مضي مدة الخيار وهذه الاشيا مستندة الى زمان العقد فيكون
الحكم معه في المعنى وان تاخر صورة لما علم من تحقق احكام العقد في الزوايد والعتق
في الموقوف فلا تاخير للحكم عنها واجيب بان يكون الحكم في السبب صورة لا استناد ممنوع اذ
الاجازة وغيرها متاخرة حقيقة وصورة واحكام العقد في الزوايد والعتق في الموقوف
غير متحققة قبل الاجازة ولكنه اذا ثبتت الى اول السبب وانما تحقيق الاحكام قبل الاجازة
طريق التبيين والفرق بين الثابت به والثابت بالاستناد ظاهر فان الاستناد مالا يكون ثابتا

حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الي اول السبب وهذا لا يوجب ان يكون الحكم معه
حقيقة بل يوجب خلاف ذلك والثابت بطريق التبين ثابت حقيقة مع السبب لكنه خفي
فيظهر بعد زمان انه كذلك ثم حكم الاسناد يظهر في القايم دون الفايت حتي لا ينقض
بهلاكه شي من الثمن بخلاف التبين ويظهر من هذا ان الحكم في الاستناد متاخر حقيقة
وصورة ولكنه يثبت تقديرا وذلك لا يمنع من التراخي هذا وقد يقال انما يستقيم قوله
وانما تراخي لمانع علي قول مجوز تخصيص العلة كالقاضي ابي زيد واما علي قول منكره كفخر
الاسلام لانه يودي اليه فيجاب بما في التلويح الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
الموثرة للاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ انتهي علي ان
الخلاف لو كان في تخصيصها مطلقا لكان حاصله ان المنكر يقول العلة الوصف المدعي عليته
مع خلوه عن المانع حتي يترتب الحكم عليه والوصف مع المانع جز علة والتخلف عن العلة
غير ممكن وعلي هذا فيكون معني قوله وانما تراخي المانع اي انما تاخر لعدم تمام علته لفوات
جزها وهو عدم المانع لوجوده فاذا زال المانع تمت العلة والمجوز يقول الخلو عن المانع
ليس بجز علة بل الوصف وحده هو العلة والتخلف عن حقيقة العلة ممكن ولا يظهر
بالتخلف كون الوصف غير علة بل هو علة حقيقة التخلف ولا اشكال علي كل منهما
ولا ايجاب المضاف الي وقت كلله علي ان اتصدق بدرهم غدا الوضعه شرعا لحكمه واضافة
حكمه اليه وتاثيره فيه وكذا اي ولكون المضاف علة اسما ومعني لا حكما اسقط
التصدق اليوم ما اوجبه قوله علي التصدق بدرهم غدا لانه اذا بعد انعقاد
سببه ولم يلزم التصدق في الحال لتراخيه عنه الي الزمان المضاف اليه فيثبت
الحكم عنه عند مجي الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الي زمان الايجاب ومنه اي هذا
القسم النصاب لوجوب الزكاة في اول الحول فانه علة اسما لوضعه في الشرع فاضافة
اليه ومعني لتاثيره فيه لان الغنا يعقل تاثيره في وجوب الاحسان الي الغير وهو حاصل
في النصاب لا حكما لتراخيه الي زمان تحقق النما كما اشار اليه بقوله الا ان لهذا
اي النصاب شبها لتراخي حكمه الي ماشبه العلة من جهة ترتب الحكم عليه وهو اي
ماشبه العلة النما الذي اقيم الحول الممكن منه اي من النما مقامه اي النما لقوله
صلي الله عليه وسلم ليس في مال زكاة حتي يحول عليه الحول رواه ابو داود وغيره والنما
في الحقيقة فضل علي المعني الموجب للاحسان كاصل الغنا ويثبت فيه اليسر في الواجب
ويزداد وهو معقود فيه فكان له اثر في الوجوب من هذا الوجه فكان سببا لعلة
الوجوب لا الي العلة والا لو كان الي العلة بنا علي ان النما حقيقة العلة المستقلة
تمحض النصاب سببا لوجوب الزكاة لان السبب الحقيقي هو الذي يتوسط بينه وبين
الحكم علة مستقلة لكنه ليس بمتمحض بمتمحض سببا له لان النما بالنسبة الي الزكاة ليس كذلك
بل هو وصف لا يستقل بنفسه في الوجود ثم لو فرض ان للنما حقيقة العلية المستقلة
لكان للنصاب حقيقة السببية لا بالنسبة الي الزكاة ليس كذلك بل هو وصف لا يستقل
كما اذا دل رجل رجلا علي مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة

اصلا

اصلا فاذا كان للنما شبهة العلية كان للنصاب شبه السببية لانه توسط حقيقة
العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلية يوجب شبه السببية ثم شبه
النصاب غالب علي شبهة السبب لان شبهة بالعلة حصل له من جهة نفسه اذ النصاب اصل
لوصفه وشبهه بالسبب حصل له من توقف حكمه علي النما الذي هو وصفه التابع له
اذ الحاصل بالذات لاصالتها واستقلالها راجح علي الحاصل بواسطة الوصف التابع الغير
المستقل وقالوا في النصاب قبل الحول علة تامة ليس فيه شبه السبب والحول بمنزلة الاجل
لتاخير المطالبة تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح تعجيله قبله ولو كان وصف كونه
حوليا من العلية لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب قلنا لو كان النصاب علة تامة
لوجوبها قبل الحول لوجبت باستهلاكه في الحول كما فيما بعده وانما صح التعجيل لان النصاب
لما كان فيه ما ذكرنا من شبه العلية الراجحة باعتبار النما وكون الوصف غير قايم بنفسه بل
بالموصوف استند عند ثبوته الي اصل النصاب فصار النصاب من اول الحول متصفا فانه
حولي واستند الحكم وهو وجوب الزكاة الي اوله ايضا فصح التعجيل بنا علي هذا
الوقوعه بعد تمام العلة تقديرا لهذا ايضا تخرج الجواب عما عن مالك من ان النصاب قبل
الحول ليس له حكم العلة لان وصف النما كالجز الاخير من علة ذات وصفين فلا يصح
التعجيل قبل الحول كما لا يصح تعجيل الصلاة الصلاه قبل الوقت نعم هذا المعجل انما يصير
زكاة اذا انقضي الحول والنصاب كامل لما ذكرنا من عدم وصف العلية اول الحول ثم اسناد
وصفها الي اوله تبعا لقضايه والحول ليس بمنزلة الاجل لانه يسقط بموت المديون
ويصير الدين حالا ويوخذ من تركته ولو مات المزكي في اثنا الحول سقط الوجوب
ولم يوخذ من تركته والمديون يملك اسقاط الاجل والمزكي لا يملك اسقاط الحول والله
سبحانه اعلم وعقد الاجارة اذ هو علة الملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له
والحكم يضاف اليه ومعني لانه هو الموثر في اثبات ملكهما كذا اي ولكونه علة له اسما
ومعني صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب واشتراط تعجيلها كما صح اذا الزكاة قبل
الحول وليس عقد الاجارة عليه حكما للمنافع لعدم المنافع التي توخذ في مدة الاجارة
وقت عقدها وعدم ثبوت الملك فيها اي المنافع في الحال لان المعدوم ليس بمحل للملك
وكذا هو ليس بعلة حكما في الاجرة اي لا يملك بمجرد عقد الاجارة وضع لملكهما اي فيها
المنافع والاجرة وهو الموثر اي المنافع والاجرة ملكا كما ذكرنا انفا وكان التعرض
كذكر هنا اولا كما ذكرنا اولي ويشبه عقد الاجارة السبب لما فيه اي عقدها من
معني الاضافة في حق ملك المنفعة الي وقت مقارنة اي انتفاوها الا استغنا المنفعة
اذ لا بقاء لها اي للمنفعة يعني الاجارة فانه صحته في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق المنفعة مضافة الي زمن وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفا وهذا معني قولهم الاجارة عقود متفرقة
يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وما يشبه السبب اي من العلل اسما ومعني
لا حكما الشبيهة بالسبب مرض الموت اذ هو علة اسما ومعني الحجر عن التبرع بالهبة والصدقة

والمحاباة ونحوها لحق الوارث اي لما يتعلق به حق الوارث بعد الموت اعني ما زاد على
الثلث لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ثم الحجر عن هذا ما ضاف الموت ايضا
وهو موثر فيه ايضا كما اشار اليه حديث سعد حيث قال اذا اوصي بما لي كله قال صلى الله
عليه وسلم لا قال فبالنصف قال لا قال فبالثلث قال الثلث والثلث كثير انك ان تدع ورثتك اغنياء خير
من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه ويشبه مرض الموت السبب لان الحكم الذي
هو الحجر يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان الموت منعدما
في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا للمتبرع له للحال لانعدام المانع حينئذ
فلا يحتاج اي تمليك حدث للوهب لاستمرار المانع على العدم واذا مات صار كانه
تصرف بعد الحجر لاتصاف المرض بكونه مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بآلام وعوارض
من بليه ولقوي الحياة من ابتداء المرض فيضعفها فالى كله واذا استند الوصف
الى اول المرض استند حكمه فيتوقف نفاذه على اجازتهم اي الورثة لتعلق حقهم به
وكذا التزكيه اي تعديل شهود الزنا علة وجوب الحكم بالرجم للزاني المحصن
ثم ظاهر هذا السياق ان هذا علة له اسما ومعنى لا حكما وانه يشبه السبب ونظيره
وجه كون علة له اسما ومعنى وشبهه بالسبب واما انه ليس بعلة حكما فلا عدم تراخيه
عنه لكن كون التزكيه عليه بمعنى علة العلة عنده اي ابي حنيفة فان الشهاده
لا توجب الرجم كونها اي التزكيه بل تفيد ظنونا وعلة العله بمنزلة العلة
في اضافة الحكم كما نعلم قريبا فيكون الحكم مضافا الى تزكيه من هذا الوجه
فلو رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الديه عنده اي ابي حنيفة غير انه
اذا كان التزكيه وذكر الارجع اليها باعتبار التعديل صفه للشهادة اضيف الحكم
اليها اي الى الشهاده ايضا فاي الزيلعية رجع ضمن وعندهما لا يضمن المزكون
اذ رجعوا لانهم اثنوا على المشهود عليه خيرا بانهم قالوا هو محصن والضمان يضاف
الى سبب هو تعد لا الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المزكين
لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم يجعلونه لما
ليس بموجب موجبا اذ الشهاده بالزنا دون الاحصان موجب للعقوبه والشهادة لا توجب
شيئا بدون التزكيه فالمزكون اعملوا سبب التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع
الشهود معهم فقد انقلبت الشهاده تعديا وامكن الاضافه اليها على المقصود لانها تعد
علت بالتزكيه لاختيارهم في الادا فلم يضف الى علة العلة كذا في الاسرار وكل علة علة
وهو علة شبيهة بالسبب كشرا القريب علة اخرى هي الاولى كان الحكم مضافا اليها
اي الاولى بواسطة الثانيه فهي اي الاولى كعلة توجب الحكم بوصف لها قايم
بتلك العلة فيضاف الحكم اليها اي الاولى دون المتخللة التي هي بمنزلة الصفه
كما ان الحكم يضاف الى العله دون الوصف ——— واما المشبه بالسبب فلانها اي الاولى
لا توجب الحكم الا بواسطة بينها وبينه وهي الثانية كما ان السبب كذلك وحقيقه
هذا في العلة لان العلة الحقيقية لا يتوقف على واسطة بينها وبين المعلول

مثال

مثال ذلك اي علة العلة الشبيهة بالسبب شرا القريب انما هو علة للملك العلة
للعتق فهو اي شراء علة العلة للعتق فهي العلة اسما ومعنى لا حكما والعلة
التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما فيما قبله اي قسم علة العلة من
الغصاب وما بعده وانفراد قسم العلة المشبه بالسبب في شراء القريب فانه
لا يتحقق فيه التراخي ليصدق عليه انه علة اسما ومعنى لا حكما ايضا وانفراد العلة
اسما ومعنى لا معنى في البيع بشرط الخيار الشرعي لهما او لاحدهما والموقوف
والي علة معنى وحكما كاخر اجزاء العلة المركبه من وصفين موثرين مترتبين في
الوجود لوجود التاثير والاتصال لا اسما اذ لم يضف الحكم اليه اي الى هذا الجزء
الاخير فقط بل انما يضاف الى المجموع وهذا قول البعض ومشى عليه فخر الاسلام وموافقوه
وذهب غير واحد الى ان ما عدا الاخير يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كما في انقلاب السفينه والقدح الاخير في السكر
وعزاه في التلويح الى المحققين قلت وعلى هذا فيكون علة اسما ايضا فان قلت لا لان الشرط
في كون ما اضيف اليه الحكم علة اسما ان يكون اضافته بلا واسطه والحكم انما يضاف الى
الاخير بواسطة تحقيق ما قبله معه قلت كون الحكم انما يضاف الى الجزء الاخير بعد تحقق
ما قبله في نفس الامر مسلم ولكن الشرط في كون علة اسما انتفا الواسطه في اضافته
اليه في نفس الامر هل في اطلاق اضافته اليه كما تقدم في اول هذا التقسيم والجزء
الاخير من هذا القسم كذلك كما هو ظاهر من كلامهم له ولهو ملك ذي الرحم
المحرم للعتق فان كلا من القرابة المحرمة للنكاح والملك موثر في العتق اما القرابة
المحرمة فانها توجب الحرمه والرق يوجب المذلة واذا صينت عن ادنى الرقين وهو
النكاح احترازا عن القطع فلان يصان عن اعلاهما اولى واما الملك فلقوله صلى الله
عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويفوته العتق بفوات كليهما
فلا جرم ان تاخر الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري
معتقا ويصح منه الكفارة وان تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورثا عبدا
مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق علة الضمان ان يكون موضوعا
للحكم على ما صرح به الرحبي وغيره صح انه ليس بعلة اسما لان كلا من القرابة والملك
لم يوضع في الشرع للعتاق وانما الموضوع له ملك القرابة المحرمة وشرا القريب المحرم
لكن في وجوبه نظر لجعل اليمين قبل الحنث علة اسما للكفارة مع انها غير موضوعة
الا للبر كما ذكر المصنف سالفا ثم قد اورد على اضافة الحكم الى الجزء الاخير انه ينبغي
على هذا ان يضاف الحكم الى الاخير حتى يضمن كل المتلف اذا رجع واجيب
بان الشهادة انما تعمل بقضا القاضي والقضا يقع بالمجموع فيضمن الراجع ايا ما كان
نصف المتلف ثم قيل هذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين
اوصاف هل يكون المجموع علة او صفة الاجتماع او وصف منها غير عين وهو الذي لا يتصور
به دونه الاجتماع فاختار فخر الاسلام الاول والقاضي ابو زيد والامام السرخسي

الثاني او الثالث فسفينة لا يغرق بوصف كونها ويغرق اذا زيد عليه فوق يرفع منها
اثنان من مال غيره بعد اذنه فيها فغرقت وتلف ما فيها فعند الاولين يضاف التلف اليها
وعند الفريق الثاني الى صفة الاجتماع وعند الفريق الثالث الى فقير منها غير عين ويستوي
الجواب بين ان يلقيهما معا او متعاقبا لانه ما لم يوجد الكل لا يتحقق التلف واما في حق
الحكم فان كان الطرح من واحد فعليه ضمان الكل ان كان بغير اذن صاحبها طرحهما معا او
متعاقبا او كان ماذونا من صاحبها بطرح الكل لا غير لان ما رضي بوضع متلف وان كان الطرح
من اثنين فان طرحا معا فعليهما او متعاقبا فعلى الاخير منها عندنا وعليهما عند زفر لان التلف
حقيقة حصل بالكل وتزايد غير عين ولا فرق بين التعاقب والقران وقال اصحابنا
التلف حقيقة وان حصل كما قال فالاوصاف المتقدمة لا يعتقد علة التلف بدون الوصف
الاخير فصار نظير المحصل لوصف الاجتماع والمتلف هو وصف الاجتماع اولا ان بالاخير
يصير الواحد منها متلفا لانه كان موجودا ولم يعمل في التلف فصار هو الجاعل اياه علة
والحكم في الشرع يضاف الى علة العلة كما الى نفسها عند الانفراد يلخص ما في الميزان وهذا
يفيد ان الاضافة الى المجموع قول زفر والى الاخير قول الباقين والله سبحانه اعلم
والى علة اسما وحكما كل مظنة للمعنى المؤثر اقيمت مقام حقيقة المؤثر لحفا به دفعا
للحرج او احتياطا كالسفر والمرض للترخص حفهما فان كلا منهما علة اسما لان الحكم
الذي هو الرخص يضاف اليهما فيقال رخصة السفر ورخصة المرض وحكما لان ذالرخص
يثبت عند وجودها لا معنى لان المؤثر في ترخصها هو المشقة لا نفس السفر
ورخصة المرض لكنها اقيما مقامها لخفائها وكونها سببا اقامة السبب الشي مقام
الشي دفعا للحرج الا ان هذا انما يتم في السفر فان جواز الترخص للمسافر منوط
بمطلقه لعدم تنوعه فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو من مشقة ومن ثمة
هو قطع مسافات وقيد من افات لا في المرض لتنوعه الى ما يكون سببا لزيادة المشقة
وهو المناط به رخصة الافطار والى ما يكون كذلك وليس بمنوطه به وكالنوم
مضطجعا وغوه للحدث اذ المعتبر في تحقق الحدث خروج النجس من احد السبيلين
او من البدن الى موضع يلحقه حكم التطهير على الاختلاف المعروف في ذلك بين
الائمة لا لانه اي النوم علة سببه اي خروج النجس لاسترخا بالحراي علة استرخا
للمفاصل الموجب لزوال المسكة الذي هو سبب الخروج لا علة نفس الخروج فاقيم
النوم مقامه اي خروج النجس اقامة العلة السبب للشي مقام ذلك الشي بمقام
ذلك الشي بمقام ذلك الشي احتياطا في العبادة فكان النوم علة اسما للحدث لاضافة
الحدث اليه فيقال حدث النوم وحكما لانه يثبت عند النوم لا معنى لان المؤثر في الحدث
انما هو الخروج المذكور والى علة معنى فقط اجزاء العلة المركبة من وصفين
مؤثرين في حكم حال كون ذلك البعض غير الجزء الاخير منها اذ ذلك البعض مؤثر
في الجملة في الحكم ولا يضاف الحكم اليه بل الى المجموع ولا يترتب عليه وليس هذا البعض
سببا للحكم لو تقدم على البعض الاخر لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعينه

وهذا

وهذا على ما عليه فخر الاسلام وموافقوه خلافا لابي زيد وشمس الائمة السرخسي فانه
عندهما سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدا معتبر التمام
العلة وكالطريق الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الباقي وقد يخلل بينه وبين
الحكم وجود غير غيره وهو غير مضاف اليه فكان سببا وانما ذهب فخر الاسلام الى انه
ليس بسبب بل له شبه العلة وان لم يجب الحكم عنده لعرض عقليه دخله في التاثير
في الحكم وما كان كذلك لا يكون سببا محضا فانتفى ما في التلويح وهذا انما لقد ما تقدم
عندكم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول
انتهى اذ لا مخالفة له في شي اذ مرادهم بقولهم المؤثر تمام العلة في تمام المعلول
المؤثر التام وهو لا ينافي ان يكون للجزء اثرا ما في تمام المعلول والا لم يحتج اليه في العلة
وكذا اي فرض عقلية دخله في التاثير جعلوا اي اصحابنا كلا من القدر والجنس
يحرم النسيئة لشبهة العلة بالحرمة اي بسبب الحرمة لان لربا النسيئة شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسيئة عرفا حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع نقدا
فامتنع اسلام حنطة ما نعة هنا اي ربا النسيئة المنهي عنه الربا والريبة اي الفضل
الخالي عن العوض وشبهته الا ان النهي عن الريبة افاده ما في المغرب انه اشار الى حديث
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الكذب ريبة وان الصدق طمانينة اي ما يشكل
ويحصل فيك الريبة وهي في الاصل قلق النفس واضطرابها فهي اذا تكشفنا الى
الياء الاخر الحروف الى كذا الباء الموحدة المفتوحة والحديث اخرجه غير واحد
منهم الترمذي وقال حديث حسن صحيح وافاد ان من روى الريبة على حسبان انها
تصغير الربا فقد خطا لفظا ومعنى وعلى هذا فعلى ثبوت هذا المطلوب به نظر
وقد يستدل له بان حرمة الربا مبنية على الاحتياط او يقواسع ثبوت من حرمة الفضل
للحديث الصحيح اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان
يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى
الحرمتين ولها علة معلولة في الشرع فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وخرج العلة
حكما فقط على الشرط كدخول الدار في تعليق الايجاب كانت طالق لثبوت الحكم
وهو الطلاق عنده اي دخول الدار مع انتفاء الوضع اي وضع دخول الدار
لوقوع الطلاق واضافته اليه والتاثير له فيه وكذا الجزء الاخير من السبب
الداعي الى الحكم المقام مقام المسبب الذي هو الحكم اذا كان السبب الداعي
مركبا من جزئين فصاعدا علة حكما فقط لوجود الاتصال من غير وضع له ولا اضافة
اليه ولا تاثير له فيه واذا كان السبب الداعي لا تاثير له فيه فكيف بجزئه والخارج للعلة
حكما فقط على هذين صدد الشريعة وما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار
عن المحبة في ان كنت تحبيني فانت طالق لوجود الطلاق عند اخبارها عن محبة له
مع انتفاء وصفه له وتاثير فيه وانما اقيم الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف
على حقيقته وكم له نظير في البزدوي ولكنه نقتصر على المجلس حتى لو اخبرته عنه

المحبة جاز المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الي اخبارها
والتخيير مقتصر علي المجلس ولو كانت كاذبة في اخبار يقع فيما بينه وبين الله حقيقة
المحبة لا تتوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب لا يستقر علي شي فصار
الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام ثم التنصيص
علي ان هذا من قبيل العلة حكما لم اقف عليه في كلام غير المصنف فلعله من تخريجه
والله تعالي اعلم المرصد الثاني في شروطها اي العلة استلزم ما تقدم من تعريفها
اشتراط الظهور والانضباط اي كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ومظنته
الحكمة اي وكونها مظنة للحكمة وهي الحكمة التي شرع الحكم لاجلها اولا او بواسطة
مظنة اخري فلزمت المناسبة اي وكونها مناسبة للحكم الذي شرعت له وعدم الطرد
اي مجرد وجود الحكم عند وجودها كما سلف بيانه ومنها اي شروط العلة ان لا يكون
عدما الوجودي لطايفة من الشافعية منهم الامدي وغيرهم كابن الحاجب
وصاحب البديع وعزاه سراج الدين الهندي في شرحه الي الجمهور والاكثر منهم البيضاوي
مذهبهم الجواز اي جواز كونها عدما الوجودي كتعليله اتفاقا قيل وجواز تعليل
العدمي به اي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل اتفاق ذكر غير واحد
منهم القاضي عضد الدين قال النافي التعليل الوجود بالعدمي العلة هي الامر
المناسب لمشروعية الحكم او مظنته اي المناسب اذا لم يكن ظاهرا لما علم من ان الحق
ان الوصف الجامع يجب ان يكون باعثا بان يكون مشتملا علي حكمة مقصودة للشارع
وان الباعث محض حرف المناسب ومظنته وهو ما يلازمه والعدم المطلق ظاهر
انه ليس بمناسب ولا مظنته بالنسبة الي جميع الحال والاحكام سوا فلا يصلح ان يكون
علة والعدم المضاف اما مضاف الي ما في الشرعية اي الي شي في شرعية الحكم
معه اي مع ذلك الشي مصلحة كذلك الحكم فهو اي العدم المضاف عدمه اي عدم
المانع من الحكم وهو ليس بعلة للحكم لان عدم المانع ليس مناسبا ولا مظنة مناسب
بالاتفاق بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه او لفقره ولو قيل لعدم
المانع عدم سابقه لكن قد قيل علي هذا لم يجوز ان يكون عدمه منشا لمصلحة
ودافعا لمفسدة تنشا من وجوده فيكون مقتضيا وعدما للمانع ومثله يصح التعليل
به او الي مناف مناسب لمشروعية الحكم جاز ان يستلزم عدم المنافي للمناسب
مظنته اي المناسب ثم لا يصح عدم المناسب مظنته للمناسب لانه اما اي المناسب الذي
هو اي العدم مظنة له اي للمناسب ان كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه
مظنته خفي ايضا لاستوائهما جلاء وخفا والخفي لا يصلح مظنة للخفي لان الخفي لا يعرف
الخفي وقد تعقب هذا بالمنع لجواز اختلاف النقيضين جلا وخفا كالتكرار والالف
وغيرها من الاسباب وكيف والملكات اجلي من الاعدام او مضاف الي غير مناف للمناسب
فوجوده اي غير المنافي وعدمه سوا في تحصيل المصلحة فليس عدمه بخصوصه
علة باولي من عكسه اي بان يكون وجوده بخصوصه علة فلا يصلح علة وقد فرضناه

علة

علة هذا خلف ثم اشار الي ايضاحه بمثال وهو كالو قيل بقتل المرتد لعدم اسلامه فلو
في قتله مع اسلامه مصلحة فاتت فيكون عدم الاسلام مانعا من القتل وهو باطل اذ
كان في قتله مع اسلامه مفسدة فعدم مانع اي فيكون الاسلام مانعا من القتل
فالمقتضي للقتل او كان القتل مع الاسلام منافي مناسبا للقتل ظاهرا وهو اي المناسب
الظاهر للقتل الكفر فهو اي الكفر العلة فليقتل لانه كافر او كان القتل مع الاسلام
منافي مناسبا للقتل خفيا وهو الكفر مثلا فالاسلام كذلك اي خفي لانه نقيضه والنقيضان
مثلا فعدمه اي الاسلام كذلك اي خفي فلا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم
الاسلام في الخفي او كان القتل مع الاسلام لا ينافي مناسبا اذ ليس الكفر هو المناسب وكذا
قال لكن يقتل وان رجع الي الاسلام فالمناسب شي اخر جامع كلا من الاسلام وعدمه
اي الاسلام فالاسلام وعدمه سوا في تحصيل المصلحة فلا يكون عدم الاسلام خاصة مظنة
الحكم ودفع هذا الدليل من الاكثر باختيار انه اي ما اضيف اليه العدم ينافيه اي المناسب
وجاز كونه اي المناسب الذي ينافيه ما اضيف اليه العدم العدم نفسه لا كون عدم ما
اضيف اليه العدم مظنته اي المناسب والمستدل انما ابطل هذا واما كون عدم ما اضيف
اليه العدم هو عين المناسب فلم يتعرض له وانما قلنا يجوز لاشتماله اي العدم على
المصلحة كعدم الاسلام فانه مشتمل على مصلحة التزامه اي الاسلام بالقتل اي بسبب خوفه
من القتل والحنفية يمنعون العدم مطلقا اي المطلق والمضاف ان يكون علة لوجودي
او عدمي فلم يصح النقل السابق اي نقل الاتفاق على جواز تعليل العدمي بالعدمي والدليل
المذكور للنافي ينتهض له مطلقا لانه اي الدليل المذكور يبطل العدم مطلقا اي كونه علة
لوجودي او عدمي لانتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشي فلا يصلح حجة
لاثبات الاحكام وعدم الحكم لا يحتاج الي علة لانه ثابت بالعدم الاصلي فلا يصلح العدمي علة
لوجودي وجواز كونه علة لعدمي وكون العدم نفيه المناسب لم يتحقق والمناسب
في المثال المذكور الكفر وهو اي الكفر اعتقاد قايم وجودي ضد الاسلام ويستلزم
الكفر عدمه اي الاسلام كما هو شان الضدين في استلزام كل عدم الاخر فالاضافة
للقتل فيه اي المثال الي العدم اي عدم الاسلام انما هو لفظا ولا في التحقيق ما هو مضاف
الي الامر الوجودي الذي هو الكفر غير انه تجوز بالاضافة الي لازمه ويطرد ما قلناه
من كون اضافة الحكم الي العدم لفظا فقط في عدم علة ثبت اتحادها العدم حكما
كقول محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب فان الغصب سبب معين للضمان
والخلاف لم يقع في مطلق الضمان بل في ضمان الغصب هل يجب في زوايد المغصوب
ام لا فهو تعليل عدم وجوب الضمان في الولد المغصوب اذ لا سبب الضمان هنا الا هو
فعدمه دليل عدم وجوب ضمان الغصب ضرورة وابي حنيفة ومحمد ايضا في نفي خمس
الغنيمة لم يوجف عليه اي لم يعمل المسلمون خيلهم وركابهم في تحصيله فان سبب وجوب
الخمس فيه واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب والمستخرج من البحر ليس في ايديهم
فانه قهر الكافر غير عليه فلم يكن غنيمة فلا خمس والوجه فيما قلنا من ان الاضافة

الي العدم لو ظا ان من الظاهر انه اي تعليلها ليس حقيقيا واضافتها اي الي ابي حنيفة عدم الخمس ومحمد عدم الضمان انما هو عدم الحكم لعدم الدليل وليس ذلك مانحن فيه من العله بمعنى الباعث قالوا اي الاكثرون على الضرب بعدم الامتثال وهو عدمي والضرب ثبوتي فانه يصح ان يقال فيما اذا امر السيد عبده بفعل ولم يمتثل فضربه السيد انما ضربه لانه لم يمتثل امره ولم يجز التعليل بالعدم لما صح هذا اجيب بانه اي التعليل انما هو بالكف اي كف العبد نفسه عن الامتثال وهو ثبوتي قالوا اي الاكثرون ايضا معرفة المعجز اي كون المعجز معجزا امر ثبوتي معلل بالتحدي بالمعجز مع انتفاء المعارض لها بمثلها وهو اي المعارض جزء العلة المعرفة للمعجز لانها الاتيان بخارق للعادة مع التحدي وانتفاء المعارض ومعلوم ان المعارض امر عدمي وما جزؤه عدم فهو عدم فبطل سلبكم الكلي وكذا معرفة كون المدار علة للداير بالدوران وعليه المراد للداير وجوده وجزؤه اي الدوران عدم لان الدوران مركب من الطرد والعكس عدمي اذ هو عبارة عن وجود العدم مع العدم وما جزؤه عدم وقد علل به وجودي فبطل سلبكم الكلي ايضا اجيب بكونه اي العدم فيهما اي في معرفة المعجز وعلية الدوران شرطا لا جزءا وكون العكس معتبرا في الدوران لا يستلزم دخوله في ماهيته لجواز ان يكون احد جزئيه وهو الطرد علة والاخر وهو العكس شرطا فيتوقف تاثير العلة عليه حتى لا يوثر الطرد بمجرده ويوثر معه ولا بدع في جواز كون الشروط عدميا ولو سلم كون التحدي لا يستقل عليه لمعرفة المعجز بمعنى انه لا يكون لشي اخر مدخل معه في التعريف فمعرف اي فهو معرف لها والكلام في العلة بمعنى المشتمل على ما ذكرنا من المناسبة الباعثة على الحكم لا بمعنى المعرف والله سبحانه اعلم ومنها اي شروط صحة العلة على ما عليه جمع من الحنفية الكرخي من المتقدمين وابي زيد من المتاخرين وغيرهما بل حكاه في الميزان عن مشايخ العراق واكثر المتاخرين واختاره صاحب البديع وبعض الشافعيه وابو عبد الله البصري من المتكلمين ان لا تكون العلة قاصرة على الاصل مستنبطة وذهب جمهور الفقهاء منهم مشايخنا السمرقنديون والشافعي واصحابه واحمد والباقلاني وابو الحسين البصري وعبد الجبار الى صحة التعليل بها واختاره صاحب الميزان والمصنف فقال لنا في صحة التعليل بها ظن كون الحكم لاجلها اي القاصرة لا يندفع عن الناظر في حكم الاصل فانه يندفع اليه بمجرد النظر في حكم الاصل وهو اي هذا الظن التعليل والاتفاق على صحة العلة القاصرة المنصوصة اي الثابته بالنص وعلى المجمع عليها ايضا وان لم يفد كل منهما الا الظن ولو كان معنى التعليل القطع بان الحكم لاجلها لم يصح التعليل بها ونقل القاضي عبد الوهاب الخلاف فيها غريب في مثل القاصرة لجوهرية لو توقف صحتها اي العلة على تعديها لزم الدور لتوقف تعديها على صحتها بالاجماع والدور باطل فدور معيه كتوقف كل من المتضايفين على الاخر وهو جائز والباطل انما هو دور التقديم وهو منتف لان العلة لا تكون الا متعديه بعد ثبوت كونها علة والمتعديه لا تكون الا علة متعديه قالوا اي مانعوا صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة لا فايدة فيها لان فايدة العلة منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف اما في الاصل فلثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع واما في

الفرع

الفرع فلان المفروض انه لا فرع واثبات ما لا فايدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا اجيب بمنع حصرها اي الفايدة في التعدية بل معرفة كون الشرعية للحكم لها اي العلة فايدة اخرى لها ايضا لانه اي كون شرعية الحكم لها اشرح للصدر بالحكم للاطلاع على المناسب الباعث له فان القلوب الى قبول الاحكام المعقوله اميل منها الى قهر التحكم ومراده التعبد الى غير ذلك ولا شك انه الخلاف لفظي فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح للحنفية فهما متحدان وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعيه كما في كشف البزدوي وغيره فالنافي لجواز التعليل بالقاصرة يريد به ما لم يكن منه قياسا والظاهر ان هذا لا يخالف فيه احد ايضا فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فلا خلاف في المعنى الا ان هذا يشكل بان قرينة الحال تفيد ان مورد النفي والاثبات على محل واحد فلا خلاف في المعنى الا ان هذا يشكل بان قرينة الحال تفيد ان مورد النفي والاثبات على واحد وهو التعليل الكائن في القياس كما يفيده قوله ولان الكلام في علة القياس لان الكلام في شروطه اي القياس واركانه القياس التي منها العلة فينصرف اطلاق جواز التعليل بالقاصرة وعدمه الى ما هو العلة فيه وح فلم يقع هذا التعليل موقعه لانه لا يصلح دليلا على كون الخلاف المذكور لفظيا كما هو ظاهر السياق بل هو قرينة على ان محل الخلاف التعليل بالقاصرة فان قلت انما يصلح ذلك قرينة لهذا لو كان القياس ممكنا مع القاصرة وحيث لم يكن عدم امكانه معها صارفا عن ذلك فيكون معارضا للقرينة المذكورة قلت فلا حاجة الى ذكر ذلك المفيد لها بل يجب سقوطه وقوله والا فالمهم كثير في مثله في الحج وغيره كانه يريد به ولم يكن التعليل هو القياس كما هو مصطلح الحنفية لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة في الحج وغير الحج وكانه يشير بما في الحج الى ما في الهداية وغيرها ويرمل في الثلاث الاول من الاشواط وكانه يشبه اظهارا الجلد للمشركين حتى قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال المسبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده انتهى وهو ظاهر وبما في غير الحج الى مثل تعليل وجوب الاستبراء على الرجل فيما اذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والايسه ووجوب العدة على المراة في الفرقة الطارية على النكاح بهذا ايضا فانه غير قاصر عنها ايضا لكن ربما ربما سوغ اي الحنفية التعليل بالقاصرة ابدا حكمة لا تعليلا كانه تمييز بينه وبين التعليل بالمتعدية التي هي القياس يعني وحمل كلام العقلا فضلا عن العلما النبلا على عدم التناقض على ما امكن مقدم على حمله التناقض على ما امكن مقدم على حمله التناقض وقد امكن هنا كما ذكرنا فسعيني هذا غاية ما ظهر لي في شرح هذا الكلام ويتلخص منه انه استدل على ان الخلاف لفظي بان التعليل هو القياس باصطلاح وهو منه تاخر فيحمل النفي على القول باتحادهما والاثبات على كون التعليل اعم حال كونه مرادا به ما ليس بقياس وهذا حق غير ان هذه الجمله لا تفي العبارة بالدلالة وانه ثانيا افاد ان محل الخلاف انما هو علة القياس ومعلوم ان الخلاف على هذا لا يكون لفظيا بل غايته انه لا ينبغي ان يقع خلاف في عدم جواز التعليل بها

فلا ينبغي ان يذكر دليلا على كونه لفظيا وانه ثالثا لو لم يكن المراد بالتعليل عند الحنفيه
القياس لم يستقم لمانعيه بالقاصر منهم التعليل بها في المواضع المذكوره وهذا الاباس به
في الجملة ثم حق التحرير ان يقال ولا شك انه لفظي لان التعليل هو القياس عند الحنفيه
واعم عند الشافعيه فالنافي يريد القياس والمجوز يريد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق
اذ لا قياس بدون المتعديه ولا مانع من ابداء الحكمه وان لم يعم مواقع الحكم كلها والله
سبحانه اعلم وجعله اي الخلاف حقيقيا مبنيا على اشتراط التاثير في التعليل
والاكتفا بالاخاله فيه فعلى الاول وهو اشتراط التاثير فيه كما عليه الحنفيه يلزم
التعديه وعلى الثاني وهو الاكتفا بالاخاله كما سنه عليه الشافعيه لا يلزم التعديه
وطواه لدلالة مقابله عليه وخصه بالعلل لان الاول هو المقصود بالذكر لافادة التعديه
تعقبه والحال على صدر الشريعه غلط اذ لا يلزم فيه اي التاثير وجود عين المدعي
علة الحكم الاصلي في محل اخر يكون فرعا له اكتفا بجنسه اي المدعي عليه في محل
اخر الماصدح به من صحة التعليل ولا قياس والحاصل كما قال المصنف ان اللازم في التاثير
كون العين المعلل بها الحكم ثبت اعتبار جنسها في جنس الحكم او عينه وهذا لا يستلزم
كون العين الذي علل بها ثابتا في محل اخر بل جاز كون ذلك المعلل بها الحكم ثبت
غيرنا بت بعينه في غيره ولد اعتبارا ثبوت اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم او عينه
وبذلك اي الاكتفا بالجنس في اخرانما تعدد محل الجنس وهو لا يستلزم تعدد محل ذلك
العين لجواز كون ذلك الجنس في فرد اخر غير ذلك العين فلم يتعدد محل ما جعل علة
وليس الجنس هو المعلل به والا لكان هو المعلل به لكان الاخص عين الاعم وكانت
العلة جنسه اي جنس العين لا هو اي العين وهو اي كونها جنسه غير الفرض لان
الفرض وجود عين المدعي علة لحكم الاصل في اخر فلا يستلزم التاثير تعدي ما علل
به بعينه الاخر وجعل عمرته اي لهذا الخلاف منع تعدية حكم الاصل فيه وصفا ان
متعد وقاصر للمجيز للتعليل القاصر لا للمانع للتعليل بها كما ذكر صدر الشريعه كذلك
اي غلط ايضا بل الوجه انظرا استقلال الوصف المتعدي في العليه لا ينع اتفاقا او
ظهر التركيب للعلة من المتعدي والقاصر منع اتفاقا وفي التلويح واعلم انه لا معنى
للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصه لانه ان اريد عدم الجزم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعدم ما غلب على راي المجتهد علة الوصف القاصر
وترجح عنده بما هو معتبر في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم
واما عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدي واجيب بان مبنى الخلاف على تقدير اشتراط التاثير وعدمه فمن يكون
للنزاع معنى نظرا الى ان من اشتراط التاثير في التعليل لا يغلب على راي المجتهد كون
القاصر علة بخلاف من اكتفى بمجرد الاخاله فان عنده يحصل الوقوف على العليه مع اقتصارها
على مورد النص انتهى ــــــــ وذكر السبكي ان الشافعيه اختلفوا فيما اذا اجتمعت القاصرة
علة بخلاف من اكتفى بمجرد الاخاله والمتعديه وتعارضتا فالجمهور يرجح المتعديه وقيل

القاصر وقيل بالوقف ثم افاد انما يرجح المتعديه على القاصره اذا تساويا من كل وجه
لا الاوجه القصور فيتفاد لان القاضي الوقف ومنع المتعديه من المتعدي وما رود
على الحنفيه القائلين بعدم صحة العلة القاصرة من التعليل بالتمنيه لعدم الزكاة في
المضروب على ظن الخلاف المعنوي في جواز التعليل بالقاصر وهو اي التعليل
بالتمنيه لها وصف قاصر منع وروده بتعديه اي وصف التمنيه الى الحلي فهو تعليل
بوصف متعدي ولقد كان الاوجه جعل الخلاف على عكسه اي عكس الخلاف في جواز
التعليل بالقاصر من التعليل بعلة يثبت بها حكم محل غير منصوص ويثبته الى
الحنفيه الجواز والى الشافعيه عدمه وانما كان هذا الوجه لما تقدم في المرصد الاول
من قبولهم اي الحنفيه التعليل بلا قياس بما ثبت جنسها الخ اي بالعلة التي ثبت
لجنسها او لعينها اعتبار في جنس الحكم وهو اي التعليل ما اعتبر جنسه او عينه في جنس
الحكم تعليل بقاصر اذ لم توجد تلك العلة بعينها في محل اخر فيتفاد في الجواب
فالحنفيه نعم يجوز التعليل بعلة يثبت بها حكم محل غير منصوص عليه اذا ثبت الاعتبار
لها بما ذكرنا في الاقسام الثلاثه من تاثير جنسها في عين الحكم او جنسه وتاثير عينها
في جنس الحكم وان الشافعيه لا يجوز التعليل بها لانه اي ذلك الوصف الذي هذا شانه
في المرسل الملايم على ما ذكر ابن الحاجب وموافقيه لكن الشافعي ان هذا غير مقبول
عندهم وقد تقدم ما فيه وان الامدي ذكر ان ما اعتبر جنسه في جنسه فقط ولا نص
ولا اجماع من جنس المناسب الغريب وانه مقبول والله تعالى اعلم ومنها اي شروط صحة
العلة على قول من قدم الصحابي على القياس ان لا يكون العلة معديه من الاصل
الى الفرع حكما لا يخالف قول صحابي فيه اي في الفرع لشرطه اي تقديم بقوله علة
السابق في وجوب تقليده المذكور في مسيلة فتل فصل في التعارض وتجويز كونه
اي قول الصحابي في الفرع واقعا عن علة مستنبطه من اصل فخر الاسلام في لا يكون
مخالفه قوله دافعة للظن بعلة ما جعل علة في الاصل الذي فقد تعدية حكمه الى
ذلك الفرع كما ذهب اليه المجوزون وذكر عضد الدين الحق عندهم هو لا القايلين
بتقديم قوله على القياس احتمال مقابل بظهور كونه اي قوله واقعا عن نص فيه
كما سبق ثمة حيث قال بل يرجح فيه احتمال السماع ولو انتهى فاصابته اقرب الخ
فلا يقدح في الحجيه ثم لا خفا في ان هذا اذا كان قولا يدرك بالقياس اما ما لا يدرك
به فيشترط خلوه عنه للاتفاق على تقديمه على القياس لان له حكم الرفع ومنها اي شروط
صحة العلة عدم نقض العلة المستنبطة تخلف الحكم عنها في محل ولو بمانع او عدم
شرط لمشايخ ما وراء النهر من الحنفيه وابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام وان فهي
في الظهر فقولية واكثر اصحابه وابي الحسين البصري الا ابا زيد من مشايخ ما وراء
النهر فانه واكثر العراقيين ايضا ومنهم الكرخي والرازي ومالكا واحمد وعامة المعتزله
على انه ليس بشرط واختلفوا اي الحنفيه وابي الشارطون عدم النقض في صحة المستنبطه
في المنصوصه مانع ايضا منهم وبه قال الاسفرايني وعبد القاهر البغدادي وقيل انه

منقول عن الشافعي ويجوز وعليه الاكثر بمانع او عدم شرط فيهما اي المستنبطة والمنصوصة
وقيل يقدح مطلقا قال السبكي وهو المنسوب الي الشافعي واصحابه وبعض اصحابنا في جملة
مرجحات مذهب الشافعي علي غيره ويقولون علة سليمة عن الانتقاض جارية علي مقتضاها
لا يعدها صادها ثم قال وعليه القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري وجماهير المحققين
واختار المحققون كابن الحاجب الجواز للنقض في المستنبطة اذا تعين المانع من العلية
في محل النقض ولو عدم شرط فانه مانع ايضا وفي المنصوصة نقض عام بدليل بمجموعه
علي العلة في محل النقض ويعارضه عدم الحكم فيه لدلالته علي عدم العلة فيه لكن
بان لم يتعين المانع من العلية في محل النقض فيقدر وجوده في مثاله ان يرد الخارج
النجس ناقض ويثبت ان الفصد لا ينقض فيحمل علي غير الفصد ووجب تقدير مانع
ان لم يعلم اما اذا كانت منصوصة بقاطع في محل النقض فيلزم الثبوت فيه اي في محل
النقض لعدم جواز تخلف المدلول عن دليله القطعي او في غيره اي غير محل النقض
فقط فلا تعارض لان النص القاطع انما دل علي عليته من غير محل النقض وتخلف
الحكم انما دل علي عدم عليته في محل النقض ولا تعارض عند تعارض المحلين فلا نقض
لان معناه ان الدليل دل علي علية الوصف فيه وتخلف الحكم دل علي عدم عليته فيه
وليس هذا وقيل ولا قاطع في غير القاطع لان الظني كذلك كما اشار اليه بقوله
ولا خفا في انه لو ثبت العلة في غير محل النقض خاصة بظني فلا تعارض ايضا انتهى
التغاير فيهما لانه مقتضي الدليل ويبعد منهم مخالفته وليس هذا مذهبا اخر غيره
كما هو صريح كلام ابن الحاجب ونقل الجواز اي جواز النقض فيهما اي المستنبطة
والمنصوصة بلا مانع وعبر عنه السبكي بلا يقدح مطلقا وعليه اكثر اصحاب ابي حنيفة
ومالك واحمد وجوز النقض كذلك اي فلا مانع في المستنبطة فقط نقله ابن
الحاجب وغيره والحق نقل بعضهم وهو الشيخ قوام الدين الكاكي الاتفاق علي المنع
من التعليل بعلة منقوضة بلا مانع لان المنقوض لا يصلح علة قال المصنف
ومعني قولهم اي القائلين بجوازه فيهما او في المستنبطة بلا مانع الحكم به اي المانع ان
لم يتعين المانع للعلم اي المجوزين في المستنبطة بلا مانع القائل المستنبطة علة
بما يوجب الظن اي بدليل ظاهر من الطرق الدالة علي العلة يوجب ظنها والتخلف
مشكل اي يوجب الشك في عدمها اي العلية فلا يوجب ظن عدمها بل بها يوجب الشك
فيه فوانه اي التخلف ان كان بلا مانع فلا علة لاستناد التخلف ح الي عدم المقتضي وان
كان معه اي المانع فالعلة ثابتة لان الظن كما هو وجوازهما اي الوجود والعدم
علي السوا والظن لا يرفع الشك والتخلف لا يبطل العلية قال المصنف ووجه
دلالة دليلهم لزم اعتبار عليتها فلزوم اعتبار عليتها مع تصريحهم بعدم العلة عند عدم
المانع يوجب منهم تقديره مع حكمهم بقيام العلية مع التخلف بالضرورة انتهى ومثل هنا
يجي في المنصوصة واجيب عن هذا الدليل ان التخلف ان كان اوجب الشك في عدمها اي العلية
اوجب في نقيضها اي العلية لان الشك في احد المتقابلين يوجبه في الاخر اذ حقيقته

احتمال

احتمال المتقابلين سوا فناقض قولكم العلة مظنونة قولكم العلة مشكوكة لان
المظنون محل الظن ولا يجتمع الظن مع الشك في محل واحد لتضادهما ولا خفا في ان قولكم
مفعول ناقص ومشكوكة فاعله وفي الحقيقة خبر جملة مقول القول المتقدم كما رايت والكلام
المناقض لا يلتفت اليه وقول الفقها لا يرفع الظن بالشك اذ حكمه اي الظن السابق
لا يرفع شرعا لطرو الشك فيه المستلزم لارتفاعه عن المتعلق الجواز ان يجعل الشرع
حكم الضد الزايل باقيا بان يجوز الصلاة مع زوال الظن الطاري بالشك في
الحدث لا ان معناه ان نفس الظن لا يزول بنفس الشك فان زوال الضد عند طرو
الضد ضروري فلا يلزم من كلامهم اجتماع الظن والشك في متعلق واحد ولا يمكن
مثله اي مثل هذا المراد هنا اي في مظنونية العلة ومشكوكية عدمها لانه اي الكلام
في ظن العلية لا حكمها فاذا زال بالشك لئلا يلزم اجتماعهما في محل واحد حكمنا بعدم اعتبار
نعم لو ثبت من الشرع جواز القياس مع زوال الظن العلية بالشك لتابعناه وقلنا
فيه مثل ما تقدم واذا لزم من كلامهم تقدير المانع اذا لم يتعين كان في الجواب
التخلف لمانع يوجب نفي ظنها اي العلية والدليل اوجبه اي ظنها وامكن الجمع بينهما
بتقديره اي المانع في التخلف اذ يعمل بالدليل الموجب لظنيتها في غير صورة النقض
وبالموجب للانتفاء في صورة النقض فوجب المصير اليه كغيره من المواضع التي يجمع
فيها بين الدليلين قالوا اي القائلون بالجواز في المستنبطة ثانيا لو توقف الثبوت
للحكم بها اي بالعلية في غير محل التخلف للحكم عليه اي ثبوت الحكم بها بالعلية
فيه اي في محل التخلف انعكس اي توقف ثبوت الحكم في محل التخلف عليه بها في غير
محل التخلف فدار اولا ينعكس فتحكم لانه ترجيح بلا مرجح ووقع في كلام ابن الحاجب
قلت لهذا الوجه اجيب اختيار الاول ولا ضير في لزوم الدور المذكور اذ تقدم ومعية
لا دور تقدم وهذا الجواب صحيح اذا اريد توقف اعتبار الشارع كونها علة لكن
الكلام ليس فيه بل في الدلالة عليها اي علي عليتها اي لو توقف العلم بالثبوت
اي بالعلم بثبوت الحكم بها في الكل اي في جميع صور وجودها اذ كان سبب العلم لا يكون الا
علما وكذا قال فلو علم بها اي بالعلية الثبوت للحكم تقدم كل منها علي الاخر لان
ما به العلم بالشي قبله اي قبل العلم بالشي فيلزم توقف العلم بعليتها علي العلم بثبوت
بها علي العلم بعليتها ح اي وحين كان الامر علي هذا الجواب منع لزوم الانعكاس
والتحكم اذ ابتدا ظن العلية انما هو باحد المسالك للعلة من مناسبة وغيرها
فاذا استقلت المحال للعلة لاستعلام معارضه من التخلف لا لمانع فلم يوجد التخلف
لا لمانع في محل منها استمر ظن العلية فاستمرارها اي ظنها هو الموقوف علي الثبوت
للحكم في جميع المحال او علي عدمه اي الثبوت في بعض المحال مع المانع والحكم بالثبوت
به اي بالوصف انما يتوقف علي ابتدا ظنها اي علية الوصف المذكور في الجملة فلا دور
واستشكل هذا بما اذا قارن ظن العلية العلم بالتخلف اذ لا يتاتي ح ذكر الاستمرار
بخلاف ما اذا كان متاخرا كالولاية في تزويج الصغيرة فان الوصف فيها قرابة غير فاسق وفاسق فاعطي احدهما وهو غير

الفاسق ومنع الفاسق فان العلم لا عطايه يتوقف العلم بمانعية الفسق للاعطا
وبالعكس اي والعلم بمانعية الفسق يتوقف على العلم بعلية الفقر فالصواب
ان المتوقف على العلم بالعلية لعلية العلم بالمانعية بالفعل والتوقف عليه
العلية هو المانعية بالقوة وهو اي المانع بالقوة كون الشي بحيث اذا جامع باعثا
منعه اي الباعث مقتضاه والفسق للاعطا كذلك اذ الفسق كونه بحيث اذا جامع
الفقر منعه مقتضاه الذي هو الاعطاء وحد الفقر اولا ثم ان المتوقف عليه العلة
المانعية بالفعل وهذه الجملة من شرح القاضي عضد الدين قال المصنف
وهذا الدليل مع جوابه مشترك للمتوليين الذين احدهما يجوز في المنصوصة والمستنبطة
فقط ويزيد المانع في المنصوصة باستلزامه اي النقض فيها بطلان النص المقتضي
الثبوت في محل التخلف لتناول النص المذكور محل التخلف بخلاف المستنبطة فان دليلها
ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخلف للحكم عن هذا الدليل لانتفاء العلية
في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل اجيب عن هذا ان كان النص ظنيا وجب قبوله
وتقدير المانع جمعا بين دليلي الاعتبار والاهدار كما تقدم انفا وانه علمت
ما يكفيهم في الجواب عن هذا التخلف لا المانع يوجب نفي ظنها والدليل
اوجبه وامكن الجمع بتقديره فوجب كما في غيره فليقتصر عليه فاما هذا امين تحرر
المولعين بنقل الخلاف دون تحريره والعاكس للجواز في المستنبطة لا المنصوصة
وهو القايل بالجواز في المنصوصة لا المستنبطة نحو اي هذا الدليل المذكور للجواز
في المستنبطة وهو لو صحت المستنبطة مع نقضها كان كونها صحيحة لمانع اي لتحقق
المانع في محل التخلف فتوقف صحتها حال كونها منقوضة عليه اي المانع والا لو تخلفت
بلا مانع فلا اقتضا وتحققه اي المانع فرع صحة عليتها اذ لو لم تصح العلية لكان
عدم الحكم لعدم العلة لا لوجود المانع ولا اثر لما يتصور مانعا فلا يكون مانعا
فيتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة فدار اجيب بانه اي هذا الدور دور
معية اذ غايته امتناع انفكاك كل عن الاخر واما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا
ودفع هذا الجواب بان حقيقته المراد من الدليل المذكور العلم بالصحة والمانعية
لان المعتبر في تحقق المقتضي والمانع هو العلم بهما لك لينابي ترتيب الحكم وهو اي توقف
كل على الاخر ترتب اي دور مرتب لظهور تقدم كل على الاخر اذ لا يعلم المانعيه
الا بعد العلم بالاقتضا الا بعد العلم بالمانعية بل الجواب انا نظن صحتها اي العلية
اولا بموجبه اي الظن ثم يستخرج الخ اي الحال لا ستعلام معارضه من التخلف
لا لمانع فان لم نجد استمر الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا بالفعل
يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمرار فزال الدور لان المتوقف هو استمرار
الظن والمتوقف عليه نفس الظن وايضاحه اذا اعطي فقيرا نظن انه انما اعطاه للفقر
فاذا لم يعط اخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه استمر
ظن انه كان للفقر وان لم يعط الاخر لوجود الباعث لفسقه والازال ظن كونه للفقر

فظهر

فظهر انه لا يعلم ان الفسق مانع الا بعد العلم بان الفقر مقتض والا لجاز ان يكون
عدم الاعطا بناء على عدم المقتضي ولا نعلم ان الفقر مقتض الا بعد العلم بان الفسق
كان مانعا والا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي وجرى فيه اي في هذا الجواب
اشكال المقارنة اما اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية اذ لا يتاتي ح ذكر
الاستمرار ودفعه اي اشكالها بان ما يتوقف على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية
بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشي بحيث اذا جامع الباعث
منع مقتضاه كما تقدم كل منهما انفا ووجه المختار من ان عدم النقض في كل من المنصوصة
والمستنبطة ليس بشرط في صحتها انه اي التخلف تخصيص لعموم دليل حكم وهو
كون الوصف علة فوجب قبوله كاللفظ اي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي
اذ لا فرق مؤثر بينهما وما قيل الخلاف في جواز التعليل بعلة منقوضة مبني على
الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع انه لها عموما اذ المعنى واحد لا تعدد الا
في محاله فلا يقبل التخصيص مانع هنا اي من تخصيص العلة لانها معنى والقايل
بان لها عموما يجوز تخصيص العلة لعمومها ثم الخلاف مبتدا خبره غير لازم لوقوع الاتفاق
ح اي حين كان نتيجة المانع هذا على تعدد محاله اي المعنى والكلام هنا اي في
تخصيص العلة ليس الا باعتبارها اي لمحالها اذ حاصله اي تخصيص العلة انه
اي للمعنى يوجب لحكم في محاله الا محل المانع من الحكم والمانع هو دليل التخصيص
وبه اي بهذا التقرير اندفع قول المانعين من تخصيص العلة انه اي تخصيصها تناقض
لا تخصيص قالوا لان دليل العلية يوجب قوله اي العلل هذا الوصف مؤثر
في الحكم كقوله جعلته اي الوصف امارة عليه اي الحكم اينما وجد الوصف وانما
اندفع قولهم لانا لا نسلم ان دليل العلية توجب جعل امارة عليه اينما وجد بل انما يوجب
جعله امارة عليه في غير محل التخلف غير انا اذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض محاله
اي الحكم مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح اضافة التخلف اليه قدرنا مانعا
من الحكم في ذلك المحل جمعا بين الدليلين دليل العلة ودليل التخلف في محله
وهو اولى من ابطال دليل العلة وما قيل اي واما اشار اليه صدر الشريعه
وقرره في التلويح من ان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني
اعني الدلالة اللفظيه الى الفرع اعني العلل اذ التخصيص ملزوم للمجاز الملزوم
للفظ لا التخصيص مطلقا هل هو اي التخصيص مطلقا اعم من ان يكون ملزوما
للمجاز او لا ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص
بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف به اللفظ ضرورة استعماله في غير
ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز كذا
في التلويح وتبعه اصطلاحه الى معنى تعدية الحكم اثباته في صورة الفرع لما حققه
المصنف من ان الثابت في الفرع هو الحكم الذي في الاصل لا مثله كما تقدم في موضعه تعقبه
بانه لا يتعدى نوعا في اثبات جواز تخصيص العلة قياسا على الدلالة اللفظية اذ لا بد من

من بيان الجامع للتقييد للاشتراك بين الاصل والفرع ولم يوجد هنا بل الفرق بينهما
ثابت على ما قرر في المحصول من ان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفة
على عدم المخصص الا ان عدم المخصص اذا انضم الى العام صار المجموع دليلا على الحكم بخلاف
العلة فان دلالتها متوقفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه الى العلة
على جميع التقديرات اما على قول من منع كون القيد العدمي جزا من علة الحكم الوجودي
فظاهر واما على قول المجوز فلاشتراطه الا يكون مناسبا قالوا اي المانعون لانا وجود
العلة في محل التخلف اذ لا يبقى صحتها من المانع والوجه من عدم المانع او فقد الشرط
في محل التخلف فلم يوجد تمام العلة قلنا فقد رجع الخلاف في تخصيص العلة خلافا
لفظيا مبنيا على تفسيرها اي الباعث على الحكم او هي جملة ما يتوقف عليه
الحكم فان فسرت بالباعث على الحكم فليس عدم المانع ووجود الشرط منا الباعث
في شي فجاز النقض وان فسرت بالمستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز النقض لكن الحق
خطاكم في دعواكم عدم جواز النقض لتفسيركم العلة بالموثر والشرط وعدم المانع
لا دخل لها في التاثير بموافقتكم واما الزام تصويب كل مجتهد للقول بجواز تخصيص
العلة لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته من المناقضة وفساده وخطاوه بانتقاضه
فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا اورد عليه النقض في علته
ان يقول امتنع حكم علتي ثمة لمانع وفي تصويبه كل مجتهد اذا ورد عليه النقض
قول بوجوب الاصلح على الله اذ الاصلح في كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بوجوب
الاصلح باطل ما يودي اليه كذلك ممنوع لان ادعاه اي المجتهد على الوصف لا يقبل
منه او لا بد ليل التخلف لا يقبل منه كون العلة هي وصف كذا لكن امتنع حكمها
في محل كذا المانع الا ان يبين ما نعا صالحا للتخصيص على انه ومن المعلوم
انه لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص
على ان للمجيزين ان يقلبوا هذا على المانعين بان يقولوا لما كان عدم الحكم في صورة
التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير ما يمكن لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض
ان يقول عدمت علتي في صورة النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على
ان للمجيزين ان يقلبوا هذا على المانعين بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم
في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتعيين ما يمكن لكل مجتهد اذا اورد عليه
نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او
نقصانه عنها ويتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا
والما ذلك اي الزام تصويب كل مجتهد لازم للقول بجواز تخصيص العلة مع اجازة
اي النقض بلا تعيينه اي المانع من الحكم كما ذكرناه او بلا مانع كما قيل او دليل
والحق انه لا بد من بيان مانع صالح للتخصيص ثم لا نم انه يلزم منه تصويب كل مجتهد
لجواز ابطال علته بسائر الطرق من الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب
وغيرها ولين سلم انه يلزم منه ذلك لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق

الحكم

الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب
والحق عند الله واحد ولهذا لا يودي الى القول بوجوب الاصلح على الله تعالى بل
غايته وقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل لا بوقوعه منه تعالى لاتفاق
الفقها على ان افعال العباد واحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد كما ياتي به
تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات وقولهم اي المانعين صحة العلية تستلزم
ثبوت الحكم في محل التخلف لان من ضرورة صحتها لزوم المعلول لعلته ليس لشي بعد ما ذكرنا
انفا من ان المراد بالعلة الباعث والموثر لا لزوم الحكم لها مطلقا وانما لزومه مشروط
بعدم المانع ووجود الشرط وليسا من الباعث والموثر وقولهم اي المانعين ايضا يعارض
دليل الاعتبار للعلة وهو وجود الشرط وليسا من الباعث والموثر وقولهم اي المانعين
ايضا يعارض دليل الاعتبار للعلة وهو وجود الحكم مع الوصف الذي هو علته
ودليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا اعتبار بدليل العلية وهو المطلق
ممنوع لان التخلف ليس دليل الاهدار الا اذا كان بلا مانع لعدم المقتضي حينئذ فبطل
لا قتضا لكن الفرض انه مانع والله سبحانه اعلم بعد ذا وقد قال صدر الاسلام
تكلم الناس في تخصيص العلة قديما وحديثا الا انه لم يرو عن ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد وزفر وسائر اصحابه نص وادعى قوم من اجلا اصحابنا كالكرخي والرازي
والدبوسي والقاضي خليل بن احمد السجزي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص
العلة واستشهدوا بمسايل وذكر الحاسبي من الاشاعرة ان ابا حنيفة كان يقول ذلك
وعده من مناقبه ولفظ الشيخ ابي بكر الرازي تخصيص احكام العلل الشرعية
جايز عند اصحابنا وعند مالك بن انس واباه بشر بن غياث واتباعه والذي حكيناه
من مذهب اصحابنا في ذلك اخذناه عمن شاهدناه من الشيوخ الذين كانوا ايمة
المذهب بمدينة الاسلام يعزونه اليهم على الوجه الذي بيناه ويحكون عن شيوخهم الذين
شاهدوهم ومسايل اصحابنا وما عرفنا من مقالتهم فيها يوجب ذلك وما اعلم احدا من
اصحابنا وشيوخنا انكر ان يكون ذلك من مذهبهم الا بعض من كان ههنا بمدينة
الاسلام في عصرنا من الشيوخ فانه كان ينفي ان يكون القول بتخصيص العلة من مذهبهم
وله مناكير في هذا الباب في اجوبة مسايلهم اباتي وفي التحقيق ثم من اجاز
التخصيص العلة من مشايخنا زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة فانهم قالوا بالاستحسان
ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته لان من شرط صحة التعليل عدم النص
وان كان اجماعا او قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي والمرجوح في مقابلة
الراجح بمنزلة العدم بسبب ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيامها وقال الفاضل
القاني والحق عندي وهو التفصيل وهو ان كل موضع استحسناه فيه بالاثر والاجماع
والضرورة يصار الى القول بالتخصيص ولا يلزم الافساد والتناقض بين قولهم التخصيص
باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس لانه
انا لم تكن العلة موجودة مع تخلف الحكم فيها كيف يكون معدولا عن القياس والاسبق لقوله

صلى الله عليه وسلم ورخص في السلم معني لان الرخص انما يتحقق عند تخلف الحكم
لعذر وضرورة وكل موضع استحسنا فيه بالقياس الخفي لا يصار الي التخصيص لانتفاء
ما ذكرنا من المحذورات اما الثاني والثالث فظاهر واما الاول فكذلك لان بوجه
الاستحسان ظهر ان ما كان يتراءى علة لم يكن علة حقيقية حتي يحتاج الي القول بالتخلف
لمانع بالعلة كانت عدما لما قلنا في سور سباع الوحش من البهايم بل الرطوبة النجسة
في الالة التي تشرب بها وتلك العلة غير موجودة في سباع الطير فلم تتنجس سورها
لعدم علة ولهذا لا يقال ان المستحسن بالقياس الخفي معدول به عن القياس انما يـ
تتمة قسم الذين يجوزون لتخصيص العلة مع المانع من الحنفية الموانع اي جنسه ما يمنع
انعقاد العلة كبيع الحر اذ البيع علة ثبوت الملك في المبيع للمشتري وفي الثمن للبايع
من انعقاده علة كذلك هنا كما اشار اليه بقوله وهو اي المانع من انعقادها
فيه انتفاء محلها وهو المال لان البيع مبادلة مال بمال بالتراضي والحر ليس بمال ولا
علة في غير محل فهذا هو محل المانع الاول وما يمنع تمامها اي العلة في حق غير
العاقد اي في حق المالك كبيع عبد الغير بغير اذنه ولا ولاية له عليه فان بيعه
علة تامة في حق العاقد حتي لم يكن ولاية ابطاله لا في حق المالك لعدم ولاية
العاقد عليه ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة وارثه نعم يصلح للانعقاد ثابت
في حقه اذ لا ضرر فيه عليه فجاز باجازته وبطل بابطاله ولو لم ينعقد
لم يلزم بالاجازة وهذا هو المانع الثاني وما يمنع تمامه اي الحكم لا اصله كخيار
الروية لا يمنعه اي الحكم الذي هو الملك لكن لا يتم بالقبض معه اي بخيار الروية
ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضى فكان غير لازم لعدم التمام وهذا
هو المانع الرابع وما يمنع لزومه اي الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تاما حتى
لا يكون ولاية التصرف في المبيع ويتمكن من الفسخ بعد القبض الا بتراض وقضا
وهذا هو المانع الخامس وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط لما كان
داخلا على الحكم كما عرف كان الحكم معلقا به فيكون معدوما قبل وجوده وفي خيار
الروية صدر البيع مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضا
به عند عدم الروية وفي خيار البيع حصل السبب والحكم باتا لتمام الرضى لوجود
الروية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم ولهذا تمكن المشتري
في خيار العيب من رد بعض المبيع بعد القبض لانه تفريق الصفقة بعد التمام
وانه جايز ولا يتمكن منه مطلقا في الخيار الروية لانه تفريق قبل التمام وهو لا يجوز واورد
هنا يشير الي الفرق بينهما بعد القبض والمدعي الفرق بينهما مطلقا واجيب بان الفرق بينهما
كما ثابت بينهما بعده كما ذكرنا كذلك ثابت بينهما قبله لان المشتري في خيار العيب لا يتمكن
من الفسخ قبل القبض بدون الرضى او القضى وفي خيار الروية ينفرد بالرد بلا قضا ولا
رضا مطلقا ثم كون الموانع خمسة هو المذكور في اصول فخر الاسلام وشمس الايمة وموافقيهما
قالوا والحصر فيها استقراي قيل ويجوز ان يقال ما نحن فيه انما هو العلة وحكمها وللاول

مانعان

مانعان وللثاني ثلاثة وذلك لان الرمي اذا انعقد الرمي فلا يخ ان يصدر السهم عن قوسه
رميا او لا والثاني هو الاول اما ان يصل الي المرمي او لا والثاني هو القسم الثاني وهو
الذي حال بين الرامي والمعقد الحايل والحايل مانع تمام العلة والاول ليس مما نحن فيه لانه
تم علة وليس كلامنا في العلل بل في الموانع ثم اذا اصاب السهم المرمي فلا يخ اما ان يخرجه او لا
والثاني هو الاول اي الذي مع ابتدا الحكم بدفعه بترس او غيره والاول اما ان يزول
الجرح بلا انه مال او لا والاول هو القسم الثاني في تقويم القاضي ابو زيد اربعة لانه ان كان
لم يحدث معه شي من الاجزا فهو المانع من الابتدا والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل
منها في العلة او الحكم ووافقه الفاضل الثاني على هذا فقال ولو جعل اقسام الموانع اربعة
وجعل خيار الروية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما جعله القاضي
الامام ابو زيد لكان اوجه وفيه تامل نظرا لما تقدم وخرج بعضهم اي الحنفية على الخلاف
في تخصيص العلة فروعا على مذهبهم انفسهم وهو الصايم النايم اذا صب في حلقه
ما فسد صومه عندهم لفوات ركنه اي الصوم وهو الامساك عن المفطر لوصول الماء الي
جوفه فهو اي فوات ركنه بوصول الما الي جوفه علة الفساد للصوم لانه وصف موثر
فيه الفساد وقد تخلف الفساد عنها اي العلة المذكورة في صوم الشارب الناسي لصومه
لانه شربه ناسيا لا يفسد صومه فالمجيز تخصيص العلة يقول تخلف الحكم لمانع هو الحديث
وهو ما قدمنا في شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا عن القياس من سنن الدارقطني
وصحيح ابن حبان ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني كنت صايما
فاكلت وشربت ناسيا فقال صلى الله عليه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك
مع وجود العلة وهو فوت الركن والمانع تخصيص العلة تخلف الحكم لعدمها
اي العلة فيه حكما لان فعل الناسي منسوب الى مستحق الصوم وهو الله تعالى لقوله
صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك فكان اكله كلا اكل فبقي الركن حكما
والصايم النايم المصبوب في فيه الماء ليس في معناه اي الصايم الناسي اذ ليس فعله
الفوت للركن مضافا الي المستحق للصوم فلم يسقط اعتباره بخلاف الشارب في
حلقه حال كونه نايما ماء مطر لا يفسد صومه كما هو مقتضي الفطر لانه في نزل
عن شرب الناسي لعدم اضافته الي احد من البشر واذا كان بعض المشايخ على انه
لو دخل في حلق المستيقظ مطر او ثلج لا يفسد صومه للضرورة مما اطلق
بهذا انهم اخذوا على انه لا صح لامكان الامتناع عنه بان ياوي الي خيمة او سقف
فينقدح على هذا ان يقال فيما نحن فيه ان كان بحيث يمكنه ان ينام مستورا بما يمنع دخوله
في حلقه الفطر والا فلا كما ينقدح ان يقال في المستوضح بها انه اذا كان لا يمكنه الامتناع
منه بان كان سايرا في فلاة ولا خيمة ولا سقف اوتم احدهما وهو بحيث لا يمنع منه ينبغي ان لا يفسد
ح كقول الماضين ثم كلهم على انه لو دخل حلقه غبار لا يفسد ولم يقيدوه بشي وقالوا
انه لا يستطاع منه ومن المعلوم انه يمكنه الامتناع منه في بعض الصور بان يكون اشايع
الغبار من يتعاطيه او بعد نوع ما فان ثم اطلاق عدم الفساد فيه مع هذا ثم انه لا يفسد

صوم النايم اذا قطر في حلقه مطر مطلقا وفي شرح الجامع الصغير للقاضي خان
وغيره خاض الماء فدخل اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء في اذنه اختلفوا فيه
والصحيح هو الفساد لانه وصل الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن انتهى
ومعلوم ان خوض الماء قد يكون له عنه بد والله سبحانه اعلم ولا خفا انه اي ما يسمي
علة في هذا المواضع غير ما نحن فيه من العلة بمعنى الباعث فانه عدم الركن ليس من ذلك
نظرا الى حقيقة المانع من فساد صوم الناسي الاضافة الى المستحق وبهذا يظهر
عدم الحاق الشارب نايما بالشارب ناسيا فان في المنتقى يفسد صومه والله تعالى اعلم
هذا وقد ذكر صاحب الكشف ان الخلاف في مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة في
التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف
الحكم معدوم بلا شبهة لان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة
وذكر السبكي انه ليس بلفظي بل يترتب عليه اولا فوايد عظيمة وهي مسئلة التعليل
بعلتين فيمتنع ان قدح التخلف والا فلا ونبه الهندي في هذا فانه انما ياتي في تخلف
العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك وثانيا الخلاف في انقطاع المستدل فان النقض من
عظايم ابواب الجدل والمراد منه انقطاع الخصم فالقايلون بجواز التخصيص يقولون
يقبل قوله اردت العلية في غير ما حصل فيه التخلف او هذا من البعض الذي لا يلزم مني
الاحتراز عنه بخلاف القايلين بعدم جوازه فلم يقولون لا يسمع هذا منك فان كلامك مطلق
وانت بسبيل الاحتراز فلم احترزت وثالثا ان الخلاف في انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة
او مساوية فيحصل ان قدح التخلف على قول المانعين ولا يحصل على قول المجوزين وانما
ينتفي الحكم عندهم لوجود المانع كما عليه الامام الرازي واما نقض الحكمة فقط بان
توجد الحكمة دون العلة اي الوصف الذي هو مظنة الحكمة في محل ولم يوجد
الحكم ويسمى كسرا باصطلاح فشرط عدمه لصحة العلة والمختار عند ابن الحاجب
والامدي وعزاه للاكثرين نفيه اي شرط عدمه فلو قال قايل المقايل بان علة
الترخص بالقصر للمسافر كائنا من كان هي السفر لا يصح علية السفر للترخص المذكور
لانتقاض حكمتها المشقة بصنعة شاقة كحمل الاثقال وضرب المعاول وما يوجب
قرب النار في ظهيرة القيض في القطر الحار في الحضر لوجود المشقة في المحل الذي
هو الصنعة الشاقة بدون علتها التي هي السفر وتخلف الحكم لزوم وهو رخصة
القصر لم يقبل لانها اي الحكمة غيرها اي العلة وكونها اي الحكمة هي المقصود من
العلة الا انه لما عسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال ليس لا كل قدر
منها يوجب الرخص وتعيين القدر الذي يوجبه متعذر لعدم ظهوره وانضباطه
ضبطنا بالعلة التي هي السفر لانه وصف ظاهر منضبط فيبطل ببطلانها اي الحكمة
وفاعل يبطل ما لم يعتبر الا لها اي الحكمة وهو علية السفر فما يلزم لو اعتبر مطلقها
اي المشقة وهو اي اعتبار مطلقها منتف بالصنعة الشاقة لانه لا تغير السفر من الصنايع
الشاقة معلوم فيها انتفاء الترخص بالقصر فالحكمة التي هي العلة في الحقيقة مشقة

السفر

السفر ولم يعلم مساواتها العلة المفوضة وهي مشقة السفر التي قد في الحضر ولو
فرض العلم برجحان المفوضة في موضع يلزم بطلان العلة في ذلك الموضع الا ان
الشرع حكم اخر هو اليق بها اي بتلك الحكمة من ذلك الحكم والبطلان في صورة لا ينافي صحة
العلية وصلوح الاصل لكونه مقيسا عليه كالقطع بالقطع اي كقطع اليد شرع لحكمة
الزجر للمكلف عن الاتيان بمثله تخلفه القطع اي القتل العمد العدوان مع ان الحكمة ازيد
لو قطع لشرع ما هو انسب به اي بالقتل العمد العدوان وهو اي ما هو انسب به من
القطع القتل اذ القتل اكثر وانا من القطع فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر
اكثر من زجر القطع وذلك الحكم امر يحصل به ما يحصل سوى ابطال اليد والحاصل
انه لما كان القتل اقوى افتقر الى زجر اقوى فشرع زاجرا اقوى ولم يلزم منه عدم اعتبار
حكمة الزجر بل نوع اعتبارها وانه اذا علمت ان الحكمة المعتبرة لعسر ضبطها وتعذر تعين
القدر الذي توجبه منضبطة شرعا بمظنة خاصة وهو الوصف الظاهر المنضبط لم تكد
تتوقف على الجزم بان التخلف للحكم عن مثلها واكثر مما لم يدخل تحت ضابطها ولو كان
عدم دخوله بلا مانع لا ينقض عليها خصوصا اذا كانت دعوى المثلية ايضا مثل او على
سفر فعدم لان الحكمة المعتبرة شرعا مثلا مشقة السفر بخصوصه الا يرى ان النكاح علقه
الاكتفا في الاذن اي في اذن الحرة البكر العاقلة لوليها او لرسوله في نكاحها بالسكوت
في النكاح الاختياري منها لحكمة الحيا كما يشير اليه ما في الصحيحين واللفظ للبخاري
عن عايشة قلت يا رسول الله لسنا من النسا ان البكر تستحيي فتسكت قال سكوتها اذنها
ولو فرض ثيب او فرجها منها او بسبب اقتضاء او حيا او فرط حيايها كرنا اشهر
لم يكتف بسكوتها اجماعا وان ثبت قدر من الحكمة وهو الحكمة وهو الحيا في نهاية
اكثر من حكمة النكاح وهو حيا وهما فتخلف الحكم الذي هو الاكتفا بالاذن في السكوت
فيها مع وجود حكمه تفوق حكمة النكاح ولم تبطل علية النكاح للاكتفا بالسكوت
وما ذاك اي عدم بطلان عليتها الا لان الحكمة حيث ضبطت بالنكاح كانت العلة
بالحقيقة حيا البكر فلم يلزم في حيا فوقه اي حيا البكر ثبوت الحكم الذي هو
الاكتفاء بالسكوت في ذلك معه اي مع حيا فوقه لعدم دليله اي الحكم المذكور
بخصوصه وهو المجعول ضابطا ولا ينتقض العلة بنقضه لانه غير المعتبر واما النقض
المكسور وهو نقض بعض العلة المركبة على اعتبار استقلاله اي ذلك البعض
المنقوض بالحكمة حتى كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد
في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه عليه باعتبار الحكمة كما لو قال ان الشرع
في منع بيع الغايب فهو مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه
كبيع عبد بلا تعيين له والجامع الجهل بصفة المبيع فنقض المعترض المجهولية
بتزوج مسلم بمن لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد مع الصحة لتزوجها
اجماعا وحذف المبيع فاختلف في ابطاله للعلية فقيل يبطلها والمختار عند المصنف
كما عند الامدي وابن الحاجب انه لا يمنع العلية لانها اي العلية المجموع ولم ينقض المجموع

اذ لا يلزم من عدم عليه البعض عدم عليه الجميع لجواز ان يكون للجميع ما ليس للجز
هذا اذا اعترض على نقض البعض فلو اضاف اليه اي الى ذلك البعض المنقوض الغا
الوصف المتروك وانه وصف طردي لا مدخل له في العلية بان بين عدم تاثير كونه
مبيعا بان قال الجهالة للصفة عند العاقد حال العقد مستقله بالمانع ولا دخل
لكونه مبيعا في منع الصحة مع النقد لوروده على ما لا يصلح عله ولا يكون المستدل
ذلك البعض الذي الغاه المعترض دافعا للنقض لان مجرد ذكره لا يصير جزا من العلة
اذا اقام الدليل المعترض على انه ليس جزا وتعين الباقي لصلوح العلية فيبطله بالنقض
على العلة لا على مانعها فظهر انتفا ما ذهب اليه شاه من ان مجرد ذكره يكون دافعا
للنقض وحاصله اي النقض المكسور سوال وترديد وهو ان عينت المجموع العله لم يصح
بعينه لها لا لغا المانع ما تقدم هو ما ذكره الامدي وابن الحاجب وكان الى هذا اشار
المصنف بقوله باصطلاح وعرف الكسر البيضاوي كالامام الرازي بعد تاثير احد
جزئي العلة ونقض الاخر كما يقال في اثبات صلاة الخوف هي صلاة يجب قضاوها اذا لم
تفعل فيجب اداوها كصلاة الامن فيقول المعترض خصوص كونها صلاة ملغي
لان الحج واجب الادا كالقضا فلم يبق علته الا قولك يجب قضاوها وليس كل ما يجب
قضاوه يودي فان الحايض عليها قضا الصوم دون اداية وقال السبكي وقال
الاكثرون من الاصوليين والجدليين الكسر عبارة عن اسقاط وصف من اوصاف العله
واخراجه عن الاعتبار وقال الشيخ ابو اسحاق وهو سوال مليح والاشتغال به ينتهي
الى بيان الفقه وتصحيح العله وقد اتفق اكثر اهل العلم على صحته وافساد العله
به ويسمونه النقض من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وانكره لكن طايفه
من الخراسانيين انتهى وهذا بعينه ما تقدم انه النقض المكسور ومنها اي شروط العلة
انعكاسها عند قوم وهو اي انعكاسها انتفا الحكم لانتفايها بالمنع تعدد العلل
المستقله فينتفي الحكم لانتفا خصوص هذا الدليل وهو العلة التي لم تنعكس
اذ لا يكون الحكم بلا باعث تفضلا من الله تعالى كما يقوله عن معشر اهل السنه
والجماعه او وجوبا كما يقوله المعتزلة ثم من مشترطي العلل من قال لا بد منه على
العموم كما في الاطراد وقال الاستاذ ابو اسحق يكتفي به ولو في صورة ثم حينئذ كان الخلاف
في اشتراطه مبينا على الخلاف في جواز العلل المستقله كما ذكر الجمهور منهم القاضي
لكن سعد بالوجه فيه سعدما يبتني عليه اشتغل به فقال والمختار كما هو راي الجمهور
منهم القاضي كما نص عليه في التقريب جواز التعدد مطلقا اي منصوصه كانت او مستنبطه
والوقوع فلا يشترط انعكاسها لجواز ان يكون الحكم لوصف غير الوصف المفروض
علة وقال القاضي كما يشير اليه برهان امام الحرمين ونص عليه ابن الحاجب يجوز
التعدد في المنصوصه لا المستنبطه وهو راي ابن فورك واختاره الامام الرازي
واتباعه وقيل عكسه اي يجوز التعدد في المستنبطه لا المنصوصه حكاه ابن الحاجب قال
السبكي ولم اراه لغيره وقال الامام اي امام الحرمين يجوز عقلا ولم يقع لان مذهبه

المنع

المنع مطلقا كما قال الامدي لانه قال في البرهان نحن نقول تعليل الحكم الواحد بعلتين
ليس ممتنعا عقلا نظرا الى المصالح الكليه ولكنه يمتنع شرعا وقال يمتنع مطلقا واختاره
الامدي لنا على المختار ان البول والمني والرعاف امور مختلفة الحقيقه ثم كل منها
وحده يوجب الحدث وهو اي ايجاب كل منها الحدث هو الاستدلال وكذا القتل
العمد العدوان والرده كل منها علة مستقله تحله اي القتل لان ابطال حياة الواحد
بواحد فان منع اتحاد الحكم بل وجوب القتل قصاص غيره اي غير وجوبه بالرده
وكذا اي ولكون احدهما غير الاخر انتفى قبل القصاص كالعفو ممن له ولا بد طلب
القصاص او الاسلام اي انتفى قتل الرده بالعود الى الاسلام وبقي الاخر اي قتل
الرده على التقدير الاول وقتل القصاص عند عدم العفو على التقدير الثاني عود من لو
تعددت الاحكام في هذه كان تعددها بالاضافات الى ادلتها اذ ليس ما به الاختلا
اي الاختلاف فيها سواه اي اضافتها الى ادلتها واللازم اي غير وجوبه بالرده وكذا
اي ولكون احدهما غير الاخر انتفى قبل القصاص تعددها بالاضافات باطل لان
الاضافات لا توجب تعددا في ذات المضاف ونعو الحكم كالحدث في المثال الاول
والا لو اوجبته لوجب فيه لكل حدث وضو وكان يرتفع احدهما اي الاحداث
بالوصف الواحد ويبقى الاخر هذا ثم الجواب عن هذه المعارضة ان ذلك اي
وجوب الوضو لكل وارتفاع احدها به منع دون الاخر انما هو الى الشرع لجواز ان
يعتبر التلازم بين مسبباته في الارتفاع كالحدث المسبب عن البول والمذي والك
مثلا فاذا ارتفع احدها لا يبقى الاخر ولا يعتبر التلازم في الاعتبار الارتفاع
في مسببات اخرى كالقتل المسبب عن الرده وعن القتل العمد العدوان وعن الزنا
اذ يرتفع احدها ولا يرتفع الاخر ثم الجواب مبتدا خبره كلام على المسند
اي قوله والا وجب لكل حدث وضو الخ والمطلوب وهو المعارضة المذكورة ثابت
دونه اي ذكر المسند للقطع بان تعدد الاضافه لا توجبه اي التعدد في ذاته اي
المضاف واللازم تعدد الشخص الواحد اذا عرضت له الاضافات الى كثيرين الابن
والتبوع والاخ والجد ونحوه غيرها وهو ضروري البطلان وثبوت ارتفاع بعضها
اي الاحكام دون بعض في صورة اي القتل قصاصا ورده انما يكفي دليلا على
التعدد للاحكام فيها اي في تلك الصورة لسبب خصها لا في غيرها كما في القتل لا تحدهما
اي القتلين وهو القتل بالرده حق الله تعالى يجب على الامام ولا يجري فيه
العفو والبدل وما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضا من الرعاف فبال ثم رعف
فتوضا حنث لا يشكل مع قوله باتحاد الحكم للعرف في مثله اذا العرف ان يقال لمن
توضا بعد بول ورعاف توضا من الرعاف وغيره والايمان مبنية على قبل اي قال
الامدي والخلاف في الحكم الواحد بالشخص والخلاف في جواز التعدد بمنعه
اي الواحد بالشخص في الصورة المذكورة بل الحكم فيها وهو الحدث واحد بالنوع والظاهر
بعده اي الوصف بها الشخص من النوع وشخصية متعلقة اي الحكم كما من مثلا لا يوجبه

اي لتخصيص الحكم لان ثبوته في ذلك الواحد ليس باعتبار انه راجح في كلي كالذاتي
مثلا ذكره المصنف بل انما يوجب تخصيصه الحكم بكونه مخصوصا بمتعلق خاص بعينه
شرعا كشهادة خزيمه في الاكتفا بها وحدها من حيث هو متعلقها ولا يتعدد في مثلها
اي في مثل هذا علل قال المصنف فالحاصل ان الواحد الشخصي بعيد والحقيقي
متفق عليه فينبغي ان يكون النزاع في الواحد النوعي واما الاستدلال للمختار كما ذكره
عضد الدين بان الادله الباعثه اخص من مطلق الادله وقد مر ان العلل الداله
باعثه لا مجرد امارات فتقرير حاصل الملازمة لو امتنع تعدد الا الباعثه لامتنع تعدد
لادلة فيلحقها المنع بانه لا يلزم من امتناع الثاني اذ لا يمتنع بلزوم من امتناع الاخص
امتناع فلا يصح لا امتنع الادلة مطلقا المانعون تعدد العلل قالوا لو تعددت
العلل المستقله لزم التناقض وهو اي التناقض اللازم الاستقلال اي استقلالها
وعدمه اي وعدم استقلالها للثبوت اي لعروض ثبوت الحكم بكل منها بلا حاجة الي
غيره من الباقيه وهو اي ثبوت الحكم بكل واحد منها من غير حاجة الي اخرى هو
الاستقلال وعدمه اي والفرض عدمه بثبوت الحكم بكل واحد منها لا استقلال غيره
اي لفرض استقلال غيره ما ثبت به ذلك الحكم معه اي ثبوت الحكم واستغنا المحل
بالجر عطف على الثبوت في ثبوت الحكم له عن كل بالاخر وعدمه اي ولعدم استغنا
المحل في ثبوت الحكم عن كل بالاخر مطلقا اي سوا ترتيبه الاوصاف او وجدت معا
والحاصل كما قال المصنف الزام التناقض في المحل بالنسبة الي العله والحكم ولزوم
الثبوت للحكم بها اي بالعلية تحققا لمعنى الاستقلال لا بها لان الثبوت بكل يمنع
الثبوت ولزم تحصيل الحاصل في الترتيب اي في حصول احدهما بعد الاخر لانه حصل
بالعلة الثانيه ما كان حاصلا بالاولى وهذا لازم اخر فوق اجتماع النقيضين
كما لا يخفى والجواب الاستقلال اي معناه فيها كونها بحيث اذا انفردت ثبت بها اي عنها
الحكم والحيثيه اي وهذه الحيثيه ثابته لها اي العلة في المعيه والترتيب
كالانفراد لا ان الاستقلال فيها بمعنى افادتها الوجود كالعقليه عند القايل به
اي بان العله العقليه تفيد الوجود وانما قال هذا لان الوجود عند اهل الحق
لا يفيده عله اصلا بل الفاعل المختار جل وعلا وبهذا اظهر وجه تفسيرها بعينها
فانتفى الكل للزوم التناقض وتحصيل الحاصل كما هو ظاهر قالوا اي المانعون
العلل مطلقا ايضا اجمعوا اي الايمة على الترجيح في علة الربا اي النقد وغيره
كما يقوله اصحابنا او الطعم كما يقوله الشافعيه او الاقتيات كما يقوله المالكيه
وهو اي الترجيح فرع صحة استقلال كل منها اذ لا معنى للترجيح بين ما يصلح
وما لا يصلح وفرع لزوم انتفاء التعدد اي لو جاز التعدد لقالوا به ولو لم يتعلقوا
بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواها لانه لا يكون عبثا بل باطلا والجواب
انه اي الاجماع على الترجيح للاجماع انها اي العلة هنا اي في الربا احدها اي المذكورات
والا لو انتفى الاجماع على هذا جعلوها اي العله الكل اي جميع المذكورات الثلاثه

لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على الغاء واحد منها فوجب
اعتبارها جميعا وذلك قول بجزئية كل للعلة لكون لكل دخل في العلية لا سيما
عند عدم ظهور وجه الترجيح وقال القاضي حال كونه مجوزا في المنصوصة لا المستنبطة
اذا نص كل من تعدد من الاوصاف بالعلية في محل ومانع منه اي التعدد ارتفع
احتمال التركيب لمنافاته الاستقلال والفرض وقوع ذلك في المنصوصة فجاز التعدد
فيها وما لم ينص فيه من الاوصاف المجتمعه في محل الصلاحيه اي صلاحية كل منها
للعلية باحد الامرين بخصوصه من الجزئيه اي كون كل منها جزا من العلة او الاستقلال
اي كون منها علة مستقله فتعيين احدهما اي الجزئيه والاستقلال تحكم لقيام
الاحتمال على السوا في نظر العقل وفرض انتفا النص على احدهما فظهر ان اعتقاده
اي القاضي جواز التعدد فيها اي المنصوصه والمستنبطه غير انه لا يقدر على
الحكم به اي التعدد في المستنبطه للاحتمال اي لاحتمال ان يكون كل منها جزا في
هذه الحالة كما يحتمل ان يكون علة مستقله ويقدر على الحكم به في المنصوصه
للنص على استقلال كل وانتفاء المانع من التعدد فاذا اجتمعت العلل المستنبطة
يثبت الحكم على كل تقدير من الجزئيه والاستقلال لا بنا على الجزئيه عينا والجواب
منعه للزوم التحكم على تقدير تعيين احدهما لجواز استنباط الاستقلال لكل منها
بالعقل وذلك بالعلم بالحكم اي بثبوته مع احدهما في محل كما يعلم ثبوته مع علة
اخرى في محل اخر فيحكم به اي بالاستقلال لكل منها في محل الاجتماع وعكسه
اي مذهب القاضي يقول فقطع في المنصوصه بانها الباعث للشارع على الحكم لتعيينه
اياها له فانتفى احتمال غيرها للعلية كلا وجزا للمنافاه بينها والمستنبطه
وهميه بالمعنى اللغوي غير قطعيه لا ينتفي فيها ذلك اي احتمال غيرها للعلية
جزا وكلا فيمكن الباعث المجموع منها وان يكون هذا يمكن ان يكون ذاك على سوا
وقد ترجح كل بدليله فيحصل الظن بعلية كل منها فيجب اتباعه والجواب منع الكل
اي القطع بالمنصوصه فان المراد بها الملحوظه السمعيه وتجويز ان يكون دلالتها
ظنيه او اسنادها ظنيا وانتفا احتمال غيرها لجواز تعدد البواعث فان الحكم الواحد
قد يكون محصلا لمصالح متعدده ودافعا لمفاسد مختلفه وقال الامام لو لم
يمتنع التعدد شرعا لوقع عاده ولو كان الوقوع نادرا لان النادر لا بد ان يقع على
امر الدهور وله يقع والثابت باثبات الحدث متعدد كما تقدم حتى قيل اذا
نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الاخر اجيب بمنع عدم الوقوع بل ما ذكر من
اسباب الحدث والقتل بعد الوقوع وكون الثابت بكل من الاسباب المذكوره
غيره اي غير الثابت بالاخر لانتفيه اي كونه غيره بالانفكاك لغيا اي بان ينتفي
احدهما ويبقى الاخر فتقدم القصاص في القتل لتحقق العدد العلل لا يكفيه
اي الامام لا بد له من الدليل المثبت له لانه مستدل لا معترض ثم ادعوا المتعددون
اي القايلون بتعدد العلة لحكم واحد انه اي الحكم يثبت بالاول اي بالوصف الاول

من الاوصاف التي هي العلل اذا اجتمعت في الترتب اذا وجدت مرتبة وفي المعية
اختلفوا قيل بالمجموع منها فهو جزء من العلة وقيل العلة واحد لا بعينها والمختار
انه يثبت بكل منها دفعة واحدة لانه اي كون كل منها علة لو امتنع كان لامتناع
لا جتماع الادلة الشرعية علي مدلول واحد وهو اي واجتماعها عليه حق اتفاقا
فلا امتناع وقال الذاهب الي ان العلة المجموع لو استقل كل منها في المعية لزوم
التناقض اذ كانت العلة كل واحد منها يلزم الثبوت بكل و للزوم عدمه اي الثبوت
ح كما تقدم ومر جوابه وهو ان معني الاستقلال انها كونها بحيث اذا انفردت
يثبت عندها الحكم وهذه الحيثية ثابتة لها في هذه الحالة كما في حالة الانفراد ولزم
التحكم ان ثبت بواحد فقط قلنا انما يلزم التحكم لو لم يثبت الحكم بكل منها اما اذا ثبت
بكل منها كالمنا صدق الادلة السمعية علي حكم فلا يلزم ذلك وقال غير المعين الذاهب
الي ان الحكم في المعية يثبت بواحد منها غير معين لولاه اي ان الذي يثبت به الحكم
واحد منها غير معين لزم التحكم في التعيين اي في كون الذي يثبت به واحدا بعينه
وهو ظاهر ولزم خلاف الواقع في الجزئية اي في كون كل منها جزء العلة حتي كان
المجموع هو العلة لثبوت الاستقلال لكل منها وكلاهما باطل فتعين ما قلنا اجيب
بما لنا كما ذكرنا وهو انه بكل ولا ينافي الاستقلال لان معناه ان كلا اما ادة علي ثبوت
الحكم لا موثر في وجوده فلا مانع كما في السمعية وانه حيثية ثابتة لكل واجتماعها لا يمنع
ذلك ولنا في عكس ما تقدم وهو ثبوت احكام بعلة واحدة تعدد حكم علة بمعني
الامارة المجردة اي مجرد المعرف للحكم كالغروب لجواز الافطار ووجوب المغرب
ثابت بلا خلاف وانه هنا المعرف علة اصطلاح وبمعني الباعث في المختار لا بعد
في مناسبة وصف حكمين كالزنا للحرمة ووجوب الحد قولهم اي المانعين لهذا
فيه اي في جواز تعدد حكم علة بمعني الباعث تحصيل الحاصل لحصول المصلحة المقصودة
من الحكم الذي بعثت عليه العلة باحد الحكمين انما يلزم لو لم تحصل بالوصف
الواحد مصلحتان ولا تحصل المصلحة المقصودة الا بهما اي بالحكمين اما اذا حصل
بالوصف الواحد مصلحتان او لم تحصل المصلحة المقصودة الا بالحكمين فلا يلزم تحصيل
الحاصل وهذا هو الذي تقول به وقيل لا يجوز تعليل حكمين بعلة الا لم يتنافيا والا لان
الشيء الواحد لا يناسب المتنافيين والله سبحانه اعلم ومنها اي ومن شروط العلة ان
لا تتاخر العلة عن حكم الاصل والا لو تاخرت عنه ثبت حكم الاصل بلا باعث ولهو مح
وايضا لو تاخرت عنه يثبت بذلك اي تاخرها عنه انه اي الحكم لم يثبت لها اي للعلة
ومثل هذا كما في حاشية التفتازاني بتعليل نجاسة مضاف عرق الخنزير بانه
اي عرقه مستقذر كاللعاب فيكون نجسا وهو اي الاستقذار تعليل نجاسة اللعاب
به اي بالاستقذار متاخرعنها اي النجاسة وهو اي تاخره عنها غير لازم لجواز المقارنة
ان يثبتا معا اي المتفق عليه مثالا لهذا تعليل ولاية الاب علي الصغير الذي عرض
الجنون ليتفرع عليه اثبات ولاية علي البالغ المجنون قياسا عليه لان ولاية

اي الاب علي الصغير ثابتة قبله اي قبل عروض الجنون له بالصغر وما سلبه اي التعليل
له كما ذكر عضد الدين بتعليل سلب الولاية عن الصغير بعروضه اي الجنون
للولي فعكس المواد فانه ظاهر ان الولاية كانت ثابتة للولي علي الصغير وانما
سلبها عنه عروض جنونه وليس في هذا تاخر العلة عن حكم الاصل بل تقدمها
عليه فيستقيم ان يتفرع عليه سلب ولايته عن البالغ المجنون بعلة جنونه نفسه قياسا
عليه فلا جرم ان قال الكرماني في قوله للولي ان الذي هو الصغير وهو من باب وضع
المظهر موضع المضمر فيكون المعني سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له وحكم
الاصل سلب الولاية والعلة الجنون وهو متاخر عن السلب حاصل قبل الجنون بعلة
الصغر مثلا قال التفتازاني والاقرب ان يجعل سلب الولاية عن الولي الذي عرض
له الجنون كالاب مثلا فرعا وعن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي
البالغ المقيس علي الصغير المجنون وقال الابهري اعلم ان الصبي والجنون والرق
لسلب ولاية التزويج اتفاقا وتنقلها الي البعيد والغيبة البعيدة لا تسلب الولاية
ولا ينقلها الي البعيد عند الك فعي بل هي ثابتة له والسلطان ينوب عنه فقاس
بعض الاصحاب ثبوتها عن الصغير والعلة في الاصل عدم العقل وفي الفرع العقل
وهو ايضا من قياس العكس فان علل الاصل بالجنون العارض له كانت العلة متاخرة
عن حكم الاصل لان الولاية مسلوبة عن الصغير قبل الجنون العارض واما منعه
اي تاخر العلة عن حكم الاصل اذا قصد الوصف الذي هو العلة امارة علي الحكم
كما مشي عليه ابن الحاجب وغيره لانه اي الوصف المذكور ح تعريف المعرف فان المقصود
معرفة الحكم قبل هذا فلا يصح لاجتماع الامارات اي لجواز اجتماعها وليس تعاقبها
اي الامارات مانعا من اجتماعها هي بمنزلة الدليل الثاني بعد الاول علي انه قد يقال
ان المعرفات اذا ترتبت تحصل المعرفة بالاول ويكون المقصود من الثاني معرفة
جهة دلالته لا معرفة المدلول كما بين في موضعه والا فالحكم حاصل بواحد منها
والله تعالي اعلم وان لا تعود علي اصله بالابطال اي ومن شروط العلة انه لا يلزم
من التعليل بها بطلان حكم القياس حتي حكم المحل المشبه به المعلل بها فاراد بالاصل
هنا الحكم كما هو واحد استعمالاته فتبطل هي اي تلك العلة ح لان ذلك الحكم اصلها
والفرع يبطل ببطلان اصله مثاله للشافعية تعليل الحنفية ما سبق تخريجه
في الاستثناء عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا
بسوا مع انه يعم ما لا يكال قله لعموم لفظ الطعام فيكون من حكمه حرمة بيع بعضه
القليل ببعضه القليل متفاضلا بالكيل وهذا هو المعلل به فهو متعلق مخرج
بهذا التعليل ما لا يكال لقلته فيلزم منه عدم حرمته بيع بعضه القليل ببعضه القليل
متفاضلا فيبطل عموم حكم الاصل عن الحنفية في دليل التقسيم للعدد باعتبار ظهور
دلالته المعني ظاهر بعين الشاة بسد خلة المحتاج فانتفي وجوبها اي عين
الشاة اي التخيير بينها وبين قيمتها لان سد خلته كما يكون بقيمتها فيبطل حكم الاصل

الذي هو تعيين عينها وتقدم دفعه اي هذا في التاويلات ودفع الاول في الاستثنا
فراجعان منهما ثم المراد من التعليل بالكيل في مسيلة جواز بيع ما لا يدخل تحته متفاضلا
مما يكال عدم الكيل بادني تامل فليس هو ح بمثال مطابق ومثاله للحنفيه تعليل
رض المسلم اي بقي في اول شروط حكم الاصل المفيد ظاهرا انه لا يجوز السلم الا موجلا
خلافا للشافعيه القايلين بجوازه حالا ايضا بخرج احضار السلعه مجلس العقد وبخوع
المطل لاجل معلوم المذكور في النص فلا يجوز التعليل به واما الافتتاح بنحو الله اعظم
او اجل كما هو مذهب ابي حنيفه رحمه الله فبالنص وهو قوله تعالي وربك فكبر
اذ التكبير التعظيم لا بتعليل غير حكم الاصل كما توهمه من توهمه وقوله وتقدم
سهو فانه لم يتقدم ومنها اي شروط العلة ان لا يخالف نصا اي لا تكون ناشيه في الفرع
حكما يخالف النص ثم اشار الي مثاله بقوله تقدم اشتراط التمليك في اطعام الكفارة
كالكسوة اي قياسه علي اشتراطه فيها وشرط الايمان في الرقبه المحررة في اليمين كالقتل
اي قياسا علي اشتراطه في الرقبه المحررة كفارة في القتل يبطل اطلاق نص الاطعام
والرقبه لان الاطعام اعم من الاباحه والتمليك ومطلق الرقبه اعم من المومنه والكافره
فلا يجوز كل منها والاول تقدم في الشرط الثاني من شروط الفرع ونسبته الي الثاني
سهو وان لا يخالف اجماعا اي وان لا يكون ناشية في الفرع حكما يخالف الاجماع ومثاله
ما مر من معلوم الالغاء فلا يقاس صلاة المسافر علي صومه في عدم وجوب ادايه
عليه بجامع السفر الموجب للمشقة فان هذه العله لعدم وجوب اداء الصلاة عليه
بخلاف الاجماع علي وجوب ادايها عليه وان لا تكون المستنبطه بمعارض في الاصل
اي ومن شروط العله اذا كانت مستنبطه انه لا يكون معارضه بمعارض موجب في الاصل
اي وصف موجود فيه يصلح للعليه حال كونه غير ثابتة في الفرع وهذا اذا لم يكن
المعارض منافيا لمقتضاها بناء علي عدم جواز تعدد العلل المستقله لا مع جوازه اي
تعددها الا مع عدم ترجيحه اي التعدد علي التركيب فيه اي في محل المعارضه فانه
لا يجوز ايضا وان قلنا بجواز تعدد العلل المستقله ولا سيما ان كان التركيب فيه راجحا
واما اذا كان العارض منافيا لمقتضاها فلا ريب في اشتراط عدمه علي كلام القولين
اللهم الا بمرجح لها علي المعارض وما قيل ولا يكون بمعارض راجح او مساو وفي الفرع تقدم
في شرط الفرع وان تحقيقه هذا الشرط انه شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها وراجع
ثمه وان لا توجب المستنبطه من زيادة في حكم الاصل لم يثبتها النص اي ومن شروط
العله اذا كانت مستنبطه هذا وذلك كتعليل حرمة بيع الطعام بجنسه متفاضلا
بعلة مستنبطه من حديث الطعام المذكور انفا بانه ربا فيما يوزن في النقدين
فيلزم التقابض في المجلس في الاصل وهو النقدان فكذا في الفرع وهو بيع الطعام
بالطعام احترازا عن شبهة الفضل لما في النقد من المزية علي النسيه وليس لزوم التقابض
في المجلس مذكورا في نص الاصل الذي استنبطت منه العلة وقيل ان كانت الزيادة
منافيه له اي لحكم الاصل اشترط عدم ايجاب العله لها لا اذا لم يكن منافيه ذكره الامدي

قال

قال المصنف وهو الاوجه واختاره السبكي لانه نسخ بالاجتهاد وهو غير جايز ورجح هذا
الشرط الي ما يبطل اصله اي ما تقدم من ان لا يعود علي اصله بالابطال فلا يبعد في
تكراره والا لو لم يكن منافيه لا موجب لاشتراط عدم ايجاب العله لها قلت ولقايل
ان يقول باتجاه الاطلاق علي اصول مشايخنا فان الزيادة مطلقا علي النص نسخ عندهم
فيكون نسخا بالاجتهاد ايضا بخلاف ما اذا كانت العله منصوصه فانها بالنص فيلزم
الزيادة بالنص علي النص وهو جايز ثم بعد ان كانا متكافيين فليتنبه له وان لا يكون
دليلها اي العلة بعمومه او بخصوصه متناولا حكم الفرع اي ومن شروط العلة
هذا التمكنه من اثبات حكم الفرع بذلك الدليل لتمكنه من اثبات حكم الاصل به لعدول
عنه اي اثبات الاصل ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم تطويل بلا فايدة
ايضا رجوع عن القياس الي النص لان الحكم يثبت بدليل العلة لا بها فلم يثبت الحكم بالقياس
والرجوع عن دليل الي اخر اعتراف ببطلان الدليل الاول والوجه نفيه اي هذا الشرط
لجواز تعدد الادلة والغرض حاصل بكل منهما فلا موجب لتعين احدهما ولا يستلزم
تناول الدليل حكم الفرع الرجوع عن القياس بل يستلزم الافادة للحكم به اي بالقياس
غير ملاحظ غيره اي القياس وبغيره اي القياس وهو النص ايضا فانتفى قول
السبكي انه وضح في التطويل معتمد فقهي فهو مقبول والا فلا والقول بان تعيين
الطريق وان لم يجب لكن اذا كان احدهما مستقلا والاخر متوقفا عليه يتعين الاول
ويلغوا الثاني فيلزم الرجوع عنه علي ان الانتقال من طريق قبل اتمامه الي اخر الزام
من وجه هذا كله اذا لم يكن تنازع في دلالة دليل العلة علي حكم الفرع اما السو
تنوزع في دلالته حكم الفرع مثل ان يكون عاما مخصوصا والمعلل لا يري عمومه
فجوازه اي ثبوت حكم الفرع بتلك العلة اتفاق لانه اي المستدل تثبت به اي بدليلها
العليه لها ثم تعم بها اي بالعله الحكم في جميع موارد وجودها ثم هذا الشرط تقدم في
شروط الفرع وسمينا ثمه جماعة من المحققين من الطرفين وما قاله صاحب الكشف
فقد كان في سقاط المكرر وذكر ما عداه فيما سلف وهنا كفايه والمختار جواز كونها
اي العلة حكما او شرعيا مثاله للحنفيه ما روي عن الخثعميه انها قالت يا رسول الله
ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك علي الراحلة فيجزيني ان احج عنه
فقال صلي الله عليه وسلم ارايت لو كان علي ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك
قالت نعم قال فدين الله احق وهذا السياق لحديثها لم اقف عليه مخرجا ولينه مسند ما اخرج
احمد والطبراني في الكبير باسناد رجاله ثقات واللفظ له عن سودة ام المومنين ان رجلا
قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج افحج عنه قال ارايت لو كان لي علي ابيك دين
فقضيته اجزي عنه قال نعم قال فاحج عنه ولولا ان المصنف سيذكر ما يفيد ان المراد حديث
الخثعميه لقلنا ان هذا المذكور قطعه من هذا الحديث وانما قلنا ان هذا مثال للحنفية
عليه لانه صلي الله عليه وسلم قاس اجزاء الحج عنه باجزاء قضاء الدين عنه بعلة كونه
اي المقتضي دينا فانه في قوة يجزي عنه في دين الله كما يجزي عنه في دين العباد وهو اي

الدين حكم شرعي معلول وهو اسم في الذمة ذكره صدر الشريعة قلت لكن هذا انما يتم
علي ما نقلوا عن ابي حنيفة في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت الولي فلا
يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر علي جواز بيع ام الولد والعلة كونهما
مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت الولي وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت الولي
احترازا عن المدبر المقيد كان مت في هذا المرض فانت حر وقيل لا يجوز ان يكون العلة
حكما شرعيا للزوم النقض في التقدم اي تخلف ما فرض معلولا عما فرض علة اذا كان ما فرض
علة متقدما بالزمان عليه ولزوم ثبوت الحكم بلا باعث في التاخر لما فرض علة عليه
ولزوم التحكم في المقارنة اي تقارنهما اذ ليس احدهما باولي بالعلة من الاخر ومنع
الاخير اي لزوم التحكم في المقارنة لتعين المناسبة وغيرها اي غير المناسبة من مسالك
العلة عليه احدهما دون الاخر فينبغي لزوم التحكم وتقدم فيما قبله اي ما قبل
الاخير وهو كون الحكم يثبت بلا باعث ولزوم النقض في التخلف منه ان تاثير العلل الشرعية
ليس بمعني الايجاد والتحصيل حتي يمتنع فيها التقدم او التخلف كما يشير اليه قوله لا بمعني
افادتها الوجود كما عند القايل به في جواب المانعين لتعدد العلة للحكم الواحد
ثم اختير اي اختار الامدي وابن الحاجب تعين كونها اي العلة التي هي حكم شرعي
لجلب مصلحة تقتضيها حكم الاصل كبطلان بيع الخمر بالنجاسة التي هي حكم شرعي لمباشرتها
المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع لا لدفع مفسدة تقتضيها
حكم الاصل لان الحكم الشرعي لا يشتمل عليها اي علي مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع
ابتدا او لزال والمحقق عند الذين جوزها اي جواز كون العلة حكما شرعيا مشتملا
علي دفع مفسدة كجواز اشتماله اي الحكم المعلل علي مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة
مطلوبة الدفع تدفع بحكم اخر شرعي كوجوب حد الزنا لحفظ النسب علي الامام
فوجوبه علي الامام حكم شرعي مشتمل علي مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو حد تقتيل
يؤدي تكراره وتوقعه كثيرا الي مفسدة اتلاف النفوس وايلامها لكونها دايرا بين رجم
كما في المحصن وجلد كما في غيره فعلل وجوب الحد بوجوب شهادة الاربع من الرجال
الاحرار العقلاء البالغين العدول بان الزاني ادخل فرجه في فرجها كالميل في المكحلة
التي هي طريق ثبوته دفعا للمفسدة الكثيرة الذي هي اتلاف والايلام الشديد ليبقي
مصلحة حفظ النسب خالصة والمختار كما هو قول الجمهور جواز كونها اي العلة مجموع
صفات وهي المركبة اذ لا مانع منه اي من جوازه في العقل ووقع كونها كذلك كالقتل
العمد العدوان للقصاص وقولهم اي مانعي كونها مجموع صفات لو كان اي لو صح مجموع
صفات والعلية صفة زايدة علي ذات العلة التي هي مجموع صفات فقيامها اي العلية
ان كان بجزء واحد منها او بكل جزء من اجزايها علي حدة فهو اي الجزء الواحد علي التقدير
الاول وعلي كل جزء علي التقدير الثاني او بالمجموع من حيث هو مجموع من جهة وحدة بها يكون
المجموع مجموعا والا لو لم يكن له جهة واحدة لم يتم الكلية به اي بالمجموع من حيث هو فلا
يكون العلية قايمة بشي واحد ويعود مثلها اي مع جهة الواحد للمجموع الكلام في جهة

الواحدة

الواحدة بقيامها اي بسبب قيامها بما يقوم به اذ لا بد لها من محل فنقول هي قايمة اما بكل
الخ اي بكل جزء واحد والفرض خلافه او بجزء واحد فلا بد لغيره فهي قايمة بالجميع
من حيث هو جميع ولا بد له من جهة واحدة فتحقق وحدة اخري ويتسلسل في ضرورة
للقطع بنحو خبرية الكلام اي بانه خبرا مثلا بكل حرف خبرا غير صفة زايدة عليه فان
قام كونه خبرا مثلا بكل حرف خبرا وبحرف الخبر الي اخر ما تقدم وانما هي اي هذه الشبهة
للمعاني مغلطة يطردها الامام الرازي لنا في التركيب في كثير من الامور منشاها عدم
استيفاء الاقسام حيث ترك المجموع من حيث هو مجموع والعلة انها اي العلة صفة
قايمة بالمجموع الذي صار واحدا باعتبار جهة وحدته المعينة فلا يتصور الترديد
ثانيا في تلك الوحدة ولا وحدة اخري مع انها اي العلية صفة اعتبارية كون الشارع قضي
بالحكم عندها والمستدعي محلا موجودا يقوم به هي الصفة الحقيقية والا لو لم يكن
اعتبارية بل كانت حقيقية بطلت علية الواحد بلزوم قيام العرض بالعرض
لان الوصف الواحد معني والعلية القايمة به معني فيلزم قيام المعني فيتلخص
انه لو لم يصح التعليل بالمتعدد للزوم المحال الذي هو كون العلية صفة زايدة وجودية
لم يصح التعليل بالوصف الواحد المحال اللازم للمحال الاول وهو قيام العرض بالعرض
والثاني باطل اتفاقا فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد ثم لا يخفي ان هذا لا يتم
علي تمام منع قيام العرض بالعرض فلا يصح ان يكون فيه نظر لان السرعة والبطو عرضان
قايمان بالحركة وهي عرض ايضا وجعلها اي العلية صفة له اي للشارع تعالي باعتبار
جعله اي ان وضع ذلك الوصف علة يضعف بانها اي العلة كون الوصف كذلك
اي بحيث لا علة ولا يلزم من تعلق شي بشي كونه صفة له كما لقول المتعلق بالمعدومات
لان العلة جعله اي نفس جعل الشارع ذلك علة وقولهم نفي كل جزء علة انتفاؤها
اي ما نفي كونها مجموع جميع الاوصاف فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف ويلزم
النقض للعلية بانتفاء جزء اخر بعد انتفاء جزء اول لان بانتفاء هذا الوصف
الاخر لم ينتف عدم العلية لان الفرض ان العلية عدمت بانتفاء الوصف الاول وتجدد
معلوم علي عدم لا يتصور لاستحالة اعدام المعدوم كايجاد الموجود فيلزم النقض بالنسبة
الي انتفاء الوصف الاخر ايضا التخلف المعلول عن علته وهو عدم وجود عدم
العلية مع وجود عدم جزء من المجموع قلت ولعل المصنف انما اقتصر علي ايثار هذا
كابن الحاجب لاستبعاد فرض عدم انتفاء علة المجموع بانتفاء الاخر مع تقدم القول
بانتفايها بانتفاء الجزء الاول ولزوم التناقض لظاهرها وهو كون العلية عند انتفاء
الجزء الثاني ثابتة للمجموع ومنتفية عنه وقولهم مستدا اخيرا انما هي في العقلية
لا الموضوعة للشارع علامة عند اشتمالها علي المصلحة علي الانتفاء للحكم حتي لا يلزم
في تحقق الحكم ارتفاع جميع الالتفات وهو تعين تحقق جميع الاوصاف فيجب ترك الامارات
في طرف ثبوت الحكم من اوصاف متعددة اذ حاصله تعدد امارات علي العدم ولا يمنع
في ذلك كما مسالة لا يشترط في تعليل انتفاء حكم بوجود مانع له منه الثبوت كعدم وجوب

القصاص للابن على الاب لمانع الابوة او بسبب انتفا شرط له كعدم وجوب رجم الزاني
لانتفا الاحصان الذي هو شرط وجوب رجمه وجوب نقضيه اي ذلك الحكم كما هو
اختيار ابن الحاجب والرازي واتباعه خلافا للبعض اي للامدي بل عزاه السبكي الي الجمهور
قال الاولون وانما لا يشترط لان كلا منهما اي وجود المانع وانتفا الشرط وعدم المقتضي
علي خياله علة عدمه اي الحكم لجاز اسناده اي عدمه الي كل منها يعني لو كان له
اي الحكم مقتض منعه اي المانع حكمه والا لو لم يكن المراد هذا بل اريد بوجود المانع
حقيقته لحقيقة المانعيه انما هي بالفعل وهو اي وجود المانع بالفعل فرع وجود
المقتضي واذا لم يوجد الحكم لعدم وجوده اي المقتضي فيمنع المانع ما دادوا ذكر ما
تقدم في فك الدور لهم اي للقايل بجواز نقض العلة في مسألة النقض لها فانه
يوبد هذا فاستذكره بالمراجعة ثم بعد كون المراد فبني الحصول انتفا الحكم لانتفاء
المقتضي اظهر في العقل من انتفايه لحضور المانع قال الاسنوي على هذا المذهب الاول
ارجح من مذهب الثاني المقصد الثالث في طرق معرفة العلة لان كون الوصف الجامع علة
حكم خبري كما تقدم فاذن لا بد في اثباته من الدليل وله مسالك صحيحه واخرى
يتوهم صحتها فينبغي التعرض لها ولما يتعلق بها فيقول طرق اثباتها اي الطرق الدالة
علي كون الوصف المعين علة للحكم شرعا هي التعرض لها ولما يتعلق مسالك العلة
وفي متوقفه تقدم منها المناسبة علي الاصطلاحي للشافعيه بانها عندهم الاخالة والحنفيه
بانها عندهم التاثير علي الخلاف الاصطلاح فيه فعندهم كون الوصف ثبت اعتبار
عينه في عين الحكم بنص او اجماع او اعتبار جنسه الي اخر الاقسام وعند اك فعبه
الاول فقط ولا يخفى انه يجب تخصيص المناسبة هنا على قول الحنفيه بما سوى القسم
الاول من المؤثر ذكره المصنف والخلاف في الاخالة في كونها طريقا مثبتا لاعتبار الشرع
الوصف علة للحكم بين الحنفيه وال فعبه فيتلخص ان المناسبه المتفق عليها المناسبه
باصطلاح الحنفيه وان المناسبه باصطلاح غيرهم محل خلاف بين الفريقين والمسلك
الثاني الاجماع في عصر من الاعصار علي كون الوصف علة واظن لا كلام فيه ولا
يختلف في الفرع كما في الاصل الا ان كان ثبوتها اي العلة او طريقه اي الاجماع ظنيا
كالثابت بالاحاد او ذاته اي الاجماع ظنيا كالسكوتي اي كالاجماع السكوتي على
الخلاف في انه ظني او قطعي مطلقا او اذا كثر فيما يعم به البلوى وقد تقدم ذلك
مستوفي في مباحث الاجماع او يدعي فيه اي في الفرع معارض يدعي المخالف اختصاص
عليته بالاصل او يكون ممن يجوز تخصيص العلة لمانع ويدعي تخصيصها في نوع المانع
والخصم يمنع وجود المانع فيسوغ الاختلاف معها في مسايل الاجتهاد كذا في شرح البديع
لسراج الدين الهندي ثم ما هو حاصل علة بالاجماع فلا خلاف في حكمها في الاصل بقوله
كالصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليها ولاية النكاح ولا خفا في انه
من علل الولاية في النكاح بالاخلاف والمسلك الثالث النص وهو صريح للوضع اي ما دل
الكتاب والسنة على العلية بالوضع وهو مراتب كعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا كا

روي ابن شيبة مرفوعا انما جعل الاستيذان لاجل البصر الاي ومن اجل كذا كما في الصحيحين
مرفوعا انما جعل الاستيذان من اجل النظر اولي بجرده عن حرف النفي كقوله تعالى كي
تقر عينها او متصله به كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنيا منكم وذكر ابن السمعاني
ان لاجل وكي دون ما قبلها في الصراحة او اذن ففي الحديث الحسن الذي اخرجه احمد وغيره
قلت اجعل لك صلاتي كلها قال صلى الله عليه وسلم اذن تكفى همك ويغفر ذنبك فهذا
القسم اقواها لعدمها احتمال العليه ودونه اي هذا القسم ما يكون حرفا ظاهرا فيه اي في
التعليل كاللام نحو قوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الي النور
او به اي بكذا نحو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون او ان شرطا او ان الناصبة نحو قوله
تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين بكسر الهمزة كما هو قراءة نافع وحمزة والكسائي
وبفتحها كما قراءة الباقين او ان المكسورة المشددة بعد جمله والمفتوحة كان عذابك
بالكفار ملحق في دعاء القنوت وان الحمد والنعمة لك والتلبيه في ان فيها الوجهين
اذ هذه الحروف قد تجي لغير العليه فاللام للعاقبه نحو قوله تعالى فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا والبا للمصاحبه نحو قوله تعالى اهبط بسلام منا وان لمجرد اللزوم
من غير سببيه وترتب امر علي تقدير اخر بطريق الاتفاق وان المجرد نصب المضارع وان لمجرد
التاكيد وانكر السبكي كون ان بالكسر ترد للتعليل قال وانما ترد للشرط والنفي والزيادة
وانكر السبكي وان فهم التعليل في الشرطيه فهو من ترتيب الحكم علي الوصف لا من لفظها
واجيب بان دلالتها علي العليه من حيث انها تدخل غالبا علي الشرط الذي لم يبق للسبب
امر يتوقف عليه سواه فعنده يتم العله وفي حاشيه الابهري وعند بعضهم بتثقيل النون
وفتح الهمزة وكسرها من الحروف الظاهرة للتعليل مثل ما ورد في الادعيه نرجوا رحمتك
ونخشى عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق وليس بذاك لان الفتح بتقدير اللام والكسر
لانها جواب سوال مقدر عن العلة انتهى قلت والاول لا باس به واما الثاني
فاعترف بكونها للعله كما هو غير خاف ودونه اي هذا القسم الفا في الوصف الصالح علة
لحكم تقدمه مثل ما ذكر غير واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في قتلى احد
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامه واوداجهم تشخب دما اللون
لون الدم والريح ريح المسك لكن قال السبكي وانا لا احفظ هذا اللفظ في رواية
ويودي الغرض ما في مسند احمد من حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في
قتلي احد لا تغسلوهم فان كل جرح او كلم او كل دم يفوح مسكا يوم القيامه وفي اسناده
رجل مجهول مسمى بعبد ربه انتهى وتعقبه شيخنا الحافظ بان الحديث حسن وعبد
ربه معروف وهو الانصاري اخو يحيى ابن سعيد راوي حديث الاعمال وكل منهما من
رجال الصحيح لكن الحديث عن ابن جابر ولجابر ثلاثة اولاد ممن روى الحديث عبد الرحمن
وعقيل بفتح اوله ومحمد واشهرهم عبد الرحمن وحديثه في الصحيحين لكن عن غير ابيه
عند ابي داود او في الحكم الواقع بعد صالح لعلته كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وانما كان هذا دون ما قبله لانها اي بحسب الوضع للتعقيب ودلالتها

علي العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام ان هذا ترتب حكم علي الحكم
علي العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام ان هذا ترتب حكم علي الحكم فيها اي في الفا
متاخر خارجا عنه فلو خطا اي التقدم العقلي والتاخر الخارجي فيها اي في الفا
اي في دخولها علي العلة والحكم واذن فلا دلالة لها وضعيه علي علية ما بعدها
لما قبلها او علي حكميته اي ما بعدها لما قبلها بل انما تدل علي احدهما تجا وز هذا او قال
الامام الرازي ويشبه ان يكون تقدم العلة اقوي مما عكسه ونازعه فيه غيره ودونه
اي دون هذا القسم ذلك اي دخول الفا علي الحكم في لفظ الراوي سهي فسجد كما في سنن
ابي داود وغيره عن عمران ابن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم في صلاته فسجد
سجدتي السهو ثم تشهد ثم سلم ودونه ماعز فرجم كما اقرب لفظ الي افادته ما اخرج ابو
داود عن ابن عباس ان ماعزا اتي النبي صلى الله عليه وسلم فقال انه زني فذكر
الحديث الي ان قال فامر به ان يرجم فانطلق به فرجم وانما كان هذا مفيدا للعلية
لانه لولم يفهم ترتيب الحكم علي الوصف لم ينقله متسببا ومنصبه منزه عن ذلك ثم كان
هذا دون ما قبله لاحتمال الغلط للراوي في تصور السببية ولا ينفي الظهور المفيد
للظن لانه احتمال مرجوح وقيل هذا ايما قاله الامدي والبيضاوي كما قيل في قوله
صلى الله عليه وسلم انها يعني الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم
والطوافات وتقدم تخرجه في بحث اعتبار الشارع الوصف عليه ايما نظرا الي انها
لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب
وتردد فيها ويابى عنها ودلالة الجواب علي العلية وفي التلويح وبالجملة كله ان مع
الفا او بدونها قد تورد في امثلة الايما ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفا
وايما باعتبار ترتب الحكم ثم شرع في قسم قوله صريح فقال واما تنبيه ترتيبه
اي الحكم علي الوصف فيفهم لغة انه اي الوصف علة له اي للحكم والا لو لم يكن ذلك
الوصف علة لذلك الحكم كان ذلك الترتيب مستبعدا من العارف بمواقع التركيب
فيحمل علي التعليل دفعا للاستبعاد وهو اي هذا القسم ايما اللفظ من قبيل
المنطوق وغير الصريح كما تقدم في بيان اصطلاح الحنفية فيه في التقسيم الاول في الدلالة
من الفصل الثاني من الفصول المتعلقة بالمفرد ولا يخص الشارع الا انه اي عدم
كون الوصف علة لذلك الحكم المترتب عليه فيه في الشارع بعد لتنزه فصاحته
عن ذلك ولانه الف من عاديه اعتبار المناسبات بين العلل والاحكام دون الغايها
فاذا اقترن في الشرع وصف مناسب بالحكم يغلب علي الظن انه علة له لذلك الحكم المترتب
عليه المناسبة كذلك الحكم من الشارع للقطع بجلالته دون غيره لاكرم الجاهل
اذا اصدر من غير الشارع وان قضي بجمعه اي قابل هذا لكن ذكر السبكي
عن والده ان الفقها علي هذا اعني لا يجب علي الله رعاية المصالح الاحكام والمتكلمون
من اهل السنة يقولون قد تقع الحكمة وقد يقع ولا حكمة قال وهو الحق انتهي
ونظيران الاوجه قول الفقها كما تقدم وان مرادهم بالوجوب تفضلا كما تقدم في اوايل
فصل العلة واوضحناه ثمه وسنذكر في ذيل هذا الطريق في اشتراط المناسبة مذاهب

ومنه

ومنه اي الايما قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان
رواه ابن ماجه اذ فيه تنبيه علي ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه يشوش الفكر ذكره
عضد الدين وغيره فلا يحصل الغرض من القضا وهو ايضا الحق الي مستحقه لانه قد يخطي
في الحكم يشغل قلبه بغيره قال السبكي والحق ان العلة المعني المشترك وهو تشويش الفكر
والوصف المذكور علة فيلحق به ما في معناه كالجايع والحاقن ويخرج عنه سواه كالغضب اذا
كان فقد ذكر امام الحرمين والبغوي وغيرهما انه يقضي قلت وفي خروجه نظر ظاهر فان فيه
تشويش الفكر كما في غيره ثم كون الوصف والحكم اذا ذكر كلاهما ايما بالاتفاق فان ذكر الوصف
فقط كاحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مصرح به والحكم وهو الصحة غير مذكور
بل مستنبطة من الحل لانه لو لم يصح لم يكن مفيدا للغاية لانه معني عدم الصحة واذا لم
يكن مفيدا للغاية كان عبثا وهو قبيح والقبيح حرام فلم يكن حلالا كان صحيحا ضرورة
او ذكر الحكم فقط كاكثر العلل المستنبطة نحو قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر
الحديث رواه ابو حنيفة وغيره فان الحكم فيه مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطربة
مستنبطة ففي كونها اي العلة ايما تقدم علي غيرها اي علي المستنبطة بلا ايما عند
التعارض ثلاثة مذاهب الاول نعم هو ايما بناء علي ان الايما اقتران للوصف الحكم مع ذكرهما
اي العلة او مع ذكر احدهما وتقدير الاخر والثاني لا يكون ايما بناء علي انه اي الايما انما
يكون مع ذكرهما اي الوصف والحكم اذ به يتحقق الاقتران واذا لم يذكر كلاهما فلا اقتران
وحيث لا اقتران فلا ايما لانتفاء والثالث التفصيل وهو مختار صاحب البديع لمع ذكر
الوصف لا الحكم يكون الوصف ايما لا الحكم بل بعضهم ادعي الاتفاق علي ان الحكم ح ان الحكم
ليس ايما لانه اي الوصف وهو المستلزم للحكم فذكره اي المصنف ذكره اي الحكم فيدل
الحل علي الصحة كما بينا لان العلة تستلزم المعلول فيكون بمثابة المذكور فيتحقق
الاقتران لان الايما يتوقف علي استناده الحكم من كلام فيه الوصف اعم من كونها بالصريح
او بالاستلزام لاستوايهما في الثبوت وان اختلفا في طريقه بان كان احدهما من مدلول اللفظ
صريحا والاخر مستنبطا من مدلوله بخلاف العكس فان الحكم لا يستلزم العلم المعينة وكيف
لا وهو لازم لها واثبات لازم الشي من حيث هو لا يستلزم اثبات ملزومه لجواز كون اللازم
اعم من الملزوم ومنعه لم يقل احد بمذهب رابع هو عكس الثالث مثال المتعلق عليه
انه كما ايما ما اخرج الحفاظ منهم البخاري في الادب عن ابي هريرة ان رجلا اتي النبي
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت فقال ويحك فقال وقعت علي اهلي
في رمضان قال اعتق رقبة قال ما اجد قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال
فاطعم ستين مسكينا قال ما اجد الحديث واما قول المصنف واقعت اهلي فقال كفر
فرواية بالمعني والمستبعد فيه اي في هذا الكلام اخلا السوال عن جوابه فانه
خلاف الظاهر جدا وكيف لا وفيه تاخير البيان وعن وقت الحاجة اليه ومنع تاخير
البيان عن وقته اي البيان المحتاج اليه حكم شرعي لا يقع من الشارع والظاهر عليه
عين الوقاع للاعتاق واخويه كما ذكره غير واحد وكونه اي انتساب الحكم الي الواقع لا لعلية

منه بل يمكن ان يكون لما تضمنه الوقاع من هتك حرمة الصوم مثلا كما ذكره صدر الشريعة
احتمال غير ظاهر وحذف بعض الصفات الذي لا مدخل له في العلية في مثله
اي هذا النوع من الايما واستيفاء الباقي تنقيح المناط اي تخليص ما ناط الشارع الحكم
به اي ربطه به وعلقه عليه وهو العلة من الزوايد في اصطلاح غير الحنفية كحذف
اعرابيته اي السايل اذا ثبت كونه اعرابيا والاهل اذ لا مدخل في العلة لكونه
اعرابيا لانه لا فرق في احكام الله تعالى العامة للمكلفين بين كونهم اعرابا او غيرهم ولا
لكونه محل الوقاع اهلا لا فان الزنا بايجاب الكفارة احدر تغليظا على الزاني وتزيد الحنفية
على هذا الحذف كونه اي الفعل المفطر وقاعا لانه لا مدخل لخصوصيته في العلة لمساواته
لغيره في تفويته ركن الصيام الذي هو الامساك الخاص فيبقى كونه اي هذا الفعل
الذي هو الواقع افسادا عمدا لمشتهى فيكون المناط لوجوب الكفارة فيجب بعد الاكل والشرب
لمشتهى كما يجب بالعمد من الجماع فتلخص ان تنقيح المناط هو النظر في تعيين العلة المنصوص
عليها من غير تعيين بحذف ما اقترن بها مما لا مدخل له في الاعتبار للعلية ويسمى النظر
في معرفة وجودها اي بيان وجودها في احاد الصور بعد معرفتها اي معرفتها في نفسها
بنص كما في جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى
وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة مظنون في
او اجماع كالعدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع واما
عدالة شخص معين فمظنونة لان ادراك وجودها فيه بالاجتهاد ومرجوحية الظن تحقيق
المناط ولا خلاف فيه اي في الاحتجاج به مثل ما يثبته عليه بالاجماع وادركت
في محالها بالاجتهاد بقوله لكون هذا الشاهد عدلا فيقبل قوله اي شهادته كما بيناه
والاكثر منهم اكثر منكري القياس على الاول اي القول بتنقيح المناط ولكونه دون
تحقيق المناط كما ذكره الغزالي وغيره ويسمى النظر في تعريفها اي اثبات العلة
لحكم نص عليه او اجمع عليه فقط اي دون علته بل انما عرفت باستخراج المجتهد لها
برايه واجتهاده تخريج المناط كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم
الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين وكذا انكره كثير من الناس هنا
وقد نص الغزالي وغيره على ان تحقيق المناط النظر في اثبات العلة في بعض الصور
بعد معرفتها بنفسها بنص او اجماع او استنباط فيكون هذا التخريج المناط اخص من
تحقيقه فكل تخريج مناط تحقيقه وليس كل تحقيق مناط تخريجه وهو اي تخريج المناط
اعم من الاخالة لانه يصدق على ما يثبت بالسبر وفي كلام بعض وهو ابن الحاجب
ومن وافقه افادة مساواتها لتخريج المناط فانه كالمناسبة والاخالة ويسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص وغيره انتهى
وعنه اي تساويهما نسب للحنفية نفيه اي القول بتخريج المناط كما هو ظاهر البديع
لانهم ينفون الاخالة ويقولون كون الوصف علة للحكم شرعي لا بد من اعتبار الشرع
له بنص او اجماع كما تقدم واعتذار الحنفية وهو صدر الشريعة عن عدم ذكرهم

اي

اي الحنفية بان تنقيح المناط بان مرجعه الى النص او الاجماع او المناسبة وكان
المصنف لم يذكرها لرجوعها الى النص بالاخرة قال المصنف ولا شك ان معنى تنقيح المناط
اوجب على مجتهد حنفي وغيره والا لولا تنقيح الحنفي وغيره المناط المنصوص عليه
كالجماع فتحذف كون الفاعل اعرابيا وكون المجامعة زوجته مع الحكم وجود العلة
اي للقيل بعدم وجوب الكفارة في جماع هو زنا ونحوه غير ان الحنفية لم يضعوا وجود
العلة اي للقيل بعدم وجوب الكفارة في جماع له اي لمعنى تنقيح المناط اسما اصطلاحا
كما لم يضعوا المنفرد لما وضع المعان ولم يضعوا تخريج المناط وتحقيقه اي المناط
مع العمل بمعاني الكل غالبا لتفهيم العمل بما كان من تخريج المناط خاله ولو تعرض له
لكان اولى وكون مرجع الاستدلال اذا نقح النص المناط كما يفيده اعتذار صدر الشريعة
لا يصح علة لعدم الوضع بل ذلك عدم الوضع راجع الى اختيار كذلك الحكم كانه ذلك
الاقتران بعيد ثم تمثيل الثاني بقوله صلى الله عليه وسلم وقد سالته الخثعمية عن
وفاة ابيها وعليه الحج افيجزيه حجها عنه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان عليه
مطابق لان النظر دين العباد وليس دين العباد العلة لانه نفس الاصل ودين
الله الفرع بل العلة للحكم الذي هو سقوط بفعل المتبرع كونه اي المقتضي دينا وذكر
اي الشارع دين العباد لنظيره المشترك بينهما وكونه دينا العلة للحكم المذكور وتقدم
التمثيل به اي بهذا الحديث للخفية للعلة الواقعة حكما شرعيا وهذا ما اشار اليه
بان المصنف سيذكر ما يفيد ان المذكور فيه حديث الخثعمية وذكرنا انا لم
نقف عليه مخرجا وذكرنا ما يفيد مسده وكذلك اي كون العلة للسقوط في هذا الكون
المقتضي دينا يسمى مثله عند الاصوليين تنبيها على اصل القياس فتسميتهم اياه به
دليل على ان الله دين العباد اصل القياس لا علته ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمر
رضي الله عنه وقد ساله عن قبلة الصايم هل تفسد الصوم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته الا انه يفسد ولم اقف على هذا بهذا السياق مخرجا وقدمته بغيره مخرجا
في بحث اعتبار الشرع العلة فان لم يكن محفوظا فهو رواية له بالمعنى في الجملة
ثم غير خاف ان هذا معطوف على قوله بقوله وسالته اي والتمثيل بقوله لعمر
وفيه محتاج الى خبر ولعله ولا باس به وتركه اعتمادا على ظن العلم به فان هذا
من الايما على ما عليه الاكثرون منهم الغزالي وابن السمعاني والامام الرازي لان الشارع
ذكر الوصف في نظير المسؤول عنه وهي المضمضة التي مقدمة الشرب
فترتب عليه الحكم وهو عدم الافساد دونه الاصل وهو الصوم مع القبلة وقيل ليس
هذا المثال منه اي من التعليل بالنظير قاله الامدي اذ لا يناسب كونه اي اس التعليل
بالنظير قال الامدي اذ لا يناسب كونه اي التمضمض بالماء مقدمة لافساد الصوم غير
مفضية اليه عدم الفساد ليكون التمضمض علة عدم افساده بل انما يناسب كونه علة
لعدم الافساد وجود ما يمنع منه اي من الافساد والتمضمض ليس كذلك بل قد يتفق
معه الفطر وقد لا يتفق معه ووجود ما يتفق معه الفطر تارة ولا يتفق معه اخرى

لا يلزم علة للفطر فانما هو اي النظر المذكور نقض توهمه اي عدم افساده مقدمه
الافساد كالافساد فان القبلة مقدمة الجماع الذي هو مفسد للصوم والله تعالى
اعلم ومنه اي الايماء ان يفرق بين حكمين بذكر وصفين كما للراجل سهم وللفارس
سهمان عيران هذا لم اقف عليه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم نعم اخرج ابن ابي
شيبة عن ابن عمران رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمان وللراجل سهم
والمقصود انه وقع الفرق بين هذين الحكمين بذكر وصفين هما الرجولية والفروسية
فدل على ان علة كل منهما ذلك الوصف المقترن به او نعلم لانها اي المناسبة وقد ذكر
المصنف انفا انه يجب المناسبة في الوصف من المومى اليه من الارح دون غيره ولا ذكرنا
ان السبكي عزاه من الشارح الى الفقها دون المتكلمين من اهل السنة وان قول الفقها اوجه
والله تعالى اعلم والمسلك الرابع السبر والتقسيم حصر الاوصاف الموجودة في الاصل
الصالحة للعلية ظاهرا في عدد ويكفي المستدل المناظر في حصرها المتاهل للنظر
بان كانت مدارك المعرفة نحو ذلك الوصف فتحققه عنده من الحس والعقل
وكان عدلا ثقة صادقا غالبا فيما يقول عند منعه اي حصرها من المعترض ان يقول
بحثت فلم اجد ما يصلح للعلية غيرها ويصدق فيه لان عدالته واهليته للنظر مما
يغلب ظن عدم غيرها لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لخفيت على الباحث
عليها او يقول الاصل العدم اي عدم غير الاوصاف التي ما لو كانت وجدت فلا
يثبت وجود غيرها الا بدليل يدل عليه ولا دليل عليه لان الاصل عدمه فان بذلك
يحصل الظن المقصود في اثبات علية احدها ايضا فيندفع باحد هذين نحو عنه
مع الحصر ثم حذف بعضها اي الاوصاف المذكورة وهي ما سوى انه المدعى علة
لعدم صلاحه لها حقيقة وهو عطف على حصر فيتعين الباقي بعد الحذف للعلية
فظهر ان السبر اختبار الوصف هل يصلح للعلية اولا والتقسيم هو ان العلة اما كذا واما
كذا فقد كان المناسب ان يقدم التقسيم في اللفظ لكونه متقدما في الخارج الا ان اللقب
لهذا المسلك عندهم هكذا وقع كما ذكر المصنف فيكفي المستدل التردد بينهما من غير احتياج الى ضم
ما عداهما اليهما فيقول اوصاف العلة اما ذا او ذاك لا جايز ان يكون ذاك فتعين ان يكون ذا ولو
ابدى المعترض وصفا اخر لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل لان بطلان الحصر بابدايه كاف
في الاعتراض وهل ينقطع المستدل فالمختار لا ينقطع المستدل بل عليه دفعه بابطال التعليل
الا ان لم يبطله اي المستدل لكون الوصف عليه فان عجزه عن ابطاله انقطاع له وانما قلنا
لا ينقطع بمجرد المنع لانه اي المستدل لم يدع الحصر قطعا بل ظنا ولهذا يكفيه كما سيذكر
ان يقول ما وجدت بعد البحث غير هذا الوصف او ظننت عدم هذا الوصف ويصدق فيه فيكون
كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا فانه يجب الحكم به ان المناظر تلو الناظر ولا معنى للمناظرة الا
اظهار ماخذ الحكم فاذا غلب على ظنه انه ليس العلة الا الوصف الفلاني يجب اتباع الظن ثم غايته ابدا
المعترض وصف اخر منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضى المنع لزوم الدلالة للمستدل على
تلك المقدمة لا الانقطاع والا كان منع قطع والاتفاق على خلافه ويكفيه اي المستدل اذا

منع

منع المعترض وصفا لم يخرج منع مقدمة من مقدماته دليله ومقتضى المنع لزوم الدلالة
للمستدل على تلك المقدمة لا الانقطاع والا كان منع قطعا والاتفاق على خلافه منع المعترض
الحصر بابدا وصف اخر وابطاله ان يقول علته ولم ادخله في حصري لعدم صلاحيته للعلية
بالعروض ولا يحتاج في ابطال عليته الى دليل واذا ابطل المستدل الوصف المظهر فقد سلم
حصره المذكور فلم ينقطع بل ينقطع المعترض وقيل ينقطع المستدل بمجرد ابدا المعترض
وصفا زايدا على الحصر لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه وقد عرفت جوابه وقال السبكي وعندي
انه ينقطع بل ان كل ما اعترض مساويا في العلية لما ذكره في حصره وابطله لانه ليس ذكر
المذكور وابطاله اولى من ذكر المسكوت وان كان دونه فلا انقطاع لان له ان يقول هذا
لم يكن عندي مخيلا البته بخلاف ما ذكرته وابطلته انتهى وفيه نظر بالتامل ثم
هذا كله اذا كان مستدلا لغيره فان كان ناظرا لنفسه يرجع في حصر الاوصاف الى ظنه فياخذ
به ولا يكابر نفسه ثم ان كان كل من الحصر والابطال قطعيا فهذا المسلك قطعي وان كان
كل منها او احدهما ظنيا فهو ظني ثم حكي في الظني اقوال احدها حجة للناظر والمناظر لوجوب
العمل بالظني وعزاه السبكي الى الاكثر ثانيها ليس بحجة مطلقا لجواز بطلان الباقي
وهو المشهور عن الحنفية ثالثها حجة لهما ان اجمع على تعليل ذلك الحكم في الاصل حذرا من
اداء بطلان الباقي الى خطا المجمعين وعليه امام الحرمين رابعها حجة للناظر لا للمناظر
لان ظنه لا يقوم حجة على خصمه ثم اذ لا بد للمحذوف من طريق يفيد عدم عليته وقد تنوع الى
اربعة اشار اليها بقوله ومن طرق الحذف بيان الغاية الى المحذوف بثبوت الحكم بالباقي
فقط في محل آخر فلزم من هذا استقلاله اي المستبقى عله والا لم يثبت الحكم معه
وعدم جزئية الملغي للعلية اي لا يكون مدخل فيها لان العلية تنتفي بانتفاء جزئها
والا لو لم يكن بالالغاء المحذوف لهذا بل اريد به انه لو كان المحذوف عله لانتفى الحكم
عند انتفائه وحيث لم ينتف الحكم عند انتفاء المحذوف كان الغرض فلا يكون المحذوف علة فهو
اي الالغاء العكس ويلزم ان يكون نفي علية المحذوف بالالغاء فهو نفيها بنفي عكسه
المبني على اشتراط العكس وقد سبق ما فيه ويرانه اي المحل الذي يثبت فيه الحكم بالمستبقي
لا غير اصل اخر لا ثبات ذلك الحكم في صورة غيرها فالقياس عليه اي على الاصل الاخر
متعين لانه يسقط مؤنة الحذف اي الالغاء اللازمة في القياس على ذلك ويكون ذكره ومثل
ذلك قبيح في مجلس النظر ولهذا لم يذكره الامدي ومثاله ان يقول المستدل على ربوية
الذرة قياسا على البر علة الربا في البر اما الطعم او القوت او الكيل والقوت باطل لثبوت
الربا في الملح ولا قوت فيقول المعترض فقس على الملح ابتدا لتستغني عن ذكر البر وابطال علية
وصف القوت فيه وبعد انها اي هذه المعارضة مناقشة لفظية لثبوت الحكم بكل منهما بلا
تفاوت وقد لا يتيسر سقوط المؤنة بل وقد لا يكون الا مر بالعكس اذ قد يكون اوصافه
اي الاصل الاخر كالملح اكثر من ذلك الاصل كالبر فلا يحتاج في ابطال ما ليس بعلة منها بطريقه
اكثر مما يحتاج من ذلك البر وهذا كله في الكلام في الطريق الاول من طرق الحذف وكونه بالجنس
ويكون الوصف المحذوف طردا اي عني ما علم الغاوه مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالاختلاف

في الطول والقصر والسواد والبياض ونحوها فانها بالاستقراء لم تعتبر في الكفارات والارث
والعتق والقصاص وغيرها فلا يعلل به حكم اصلا وهذا هو الطريق الثاني من طرق
الحذف او كون الوصف المحذوف مما علم الغاؤه في ذلك الحكم المبحوث عنه وان اعتبر في غيره
كالذكورة والانوثة في احكام العتق فانهما وان اعتبر الاختلاف فيهما في الشهادة
والقضا والامامة الصغري والكبري والارث فقد علم انه الغاه في احكام العتق من
السراية ووجوب السعاية فلا يعلل به شي من احكامه وهذا هو الطريق الثالث من طرق
الحذف وان لا تظهر له اي للمستدل مناسبة بين المحذوف وذلك الحكم بعد البحث عنها
ويكفي للمستدل المناظر ان يقول بحثت عن مناسبة المحذوف لذلك الحكم فلم اجدها ويصدق
فيه لانه عدل اهل للنظر مخبر عما طريق الي معرفته الاخبر لانه وجداني له وجداني
فلا يطلع عليه من المكلفين لا نفسه وعدم الوجدان دال علي عدمه ظنا ولان الاصل
عدمه فلزم حذفه من درجة الاعتبار ضرورة ان العلة بمعني الباعث وهذا هو الطريق
الرابع من طرق الحذف فان قال المعترض الباقي كذلك اي غير مناسب لاني بحثت فلم اجد له
مناسبة تعارضا اي وصفا المستدل ووصف المعترض اذا لحكم بعلية المستبقي عدم وعلية
المحذوف تحكم باطل ح ولا يجب علي المستدل بيان المناسبة في جوابه لما نذكر فتعين القول بالتعادل
ووجب الترجيح علي المستدل لوصف الحاصل من سبره علي الوصف الحاصل من سبر المعترض
وانما لم يوجب علي المعلل بيان المناسبة اذ لو اوجبنا بيانها علي المعلل انتقل من طريق
السبر الي حالة اذ هي تعيين العلة بابداء المناسبة وهو انقطاع لانه يودي الي انتشار
المحذور وقال المصنف رحمه الله وقد يقال لما اختلف حاله اي المعلل تحقيقه المعارضة
من المعترض فكانه اي المعلل ابتدا فلا يضر ذلك مع انها اي هذه الطريقة اي كونه
ممنوعا من انتقال من السبق الاحالة حتي كان بانتقال منعطفا في عرفهم طريقه تحسينيه
منهم كيلا يخلو المجلس عن المقصود والا فلا في العقل ان ينتقل من طريق الخ الي اخر وهم
جرا اذا لم يثبت ما عينه حتي يعجز عن اثباته وانما الانقطاع بدليل العجز كما سيذكر المصنف
في فصول الاسولة وله اي المعلل الترجيح للوصف الحاصل من سبره بالتعدي وكثرة
الفايدة مقبول سبري موافق للتعدية فان الوصف الذي استبقيته بسبري متعدي
الي محل اخر وسبرك موافق لعدم التعدية فيكون وصفك قاصرا وما يوافق التعدية
واما لكونه مجمعا عليه والقاصر مختلفا فيه الجميع ذلك فان قلت علم مما ذكر في هذا
الطريق اشتراط مناسبة اي الوصف المستبقي فلم لم تتفق الحنفية علي قبوله
قلنا عجب علي اصولهم نفي اي نفي قبوله وان رضيه الجصاص والمرغيناني منهم لان
النافي يعده نفي غيره اي حذفه لم يثبته اعتبار بظهور التاثير والملايمة وظهور
ذلك في كونه علة عندهم كما في شرح البديع لسراج الدين الهندي اللهم الا ان يثبت الحصر
والابطال للبعض بالنص والاجماع في يكون مقبول عندنا ايضا لكن مثل هذا يكون اثباتا
للعلية بالنص او الاجماع في الحقيقة دون السبر والتقسيم فيرجعان اليهما فكذا اي ثبوت
اعتبار هذا الطريق رده اي رجعه من قبله من متاخريهم وهو صدر الشريعة

الي

الي النص والاجماع قال لهذا المتاخر والمناسبة قال المصنف وفيه اي رده اليهما نظر
اذ تبين انها اي المناسبة لا تستلزم التاثير وشرطها اي المتاخر في بيان الحصران يثبت
عدم عليه غير المستبقي بالاجماع والنص لا يوجب كونها اي علية المستبقي غايته
بالاجماع لامع القطع بالحذف والحصر وليس القطع بهما بلازم للشافعيه بل رتبته
اي ثبوت العليه المستبقي الا حالة فالخلاف فيه اي في ثبوتها بها ثابت في ثبوتها
بالسبر والتقسيم والله سبحانه اعلم والمسلك الخامس الدوران ويسمي الطرد والعكس نفاه
اي كونه مسلكا من مسالك العلية الحنفية وعدة قوم الاشاعرة كابن السمعاني والغزالي والامدي
وابن الحاجب والاكثر نعم هو مسلك من مسالكها ثم قيل يفيد ظنا وهو قول الامام الرازي
واتباعه وشعف به عراقيوا الشافعية علي ما ذكر السبكي واختاره وقال وفاقا للاكثر
وعليه جمهور الجدليين وقيل قطعا وهو معروف الي بعض المعتزلة قال السبكي وانا
اقول لعل من ادعي القطع فيه ممن لم يشترط ظهور المناسبة في قياس العلل مطلقا ولا يكتفي
بالسبر ولا بالدوران بمجرده علي ذلك جمهور اصحابنا فاذا انضم الدوران الي المناسبة رقا
بهذه الزيادة الي اليقين والا فاي وجه لتخيل القطع في مجرد الدوران انتهي
ومثلا بعضهم لاعتبارات اي الدوران قيام النص في حال في وجود الوصف وعدمه ولا حكم
للنص بان يضاف الحكم اليه بل الي الوصف ليعلم ان الحكم لوجود علته النص لا لصورة النص
كوضوء وجب القيام اي الصلاة حال كونه القايم محدوثا ولم يجب الوضوء له اي
للقيام دونه اي الحدث قالوا كوجوب الوضوء فانه يعدل بالحدث وقد دار معه وجودا
وعدما فانه اوجب عند الحدث بلا قيام الي الصلاة وغير واجب عند القيام اليها بلا حدث
والنص موجود في حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم للنص لان النص يوجب انه كلما
وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما
عندنا فلان الاصل هو العدم وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فانه
ظاهر النص انه اذا وجب القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت في حال عدم
الحدث لان وجوب الوضوء انما هو مع الحدث اذا قام اليها واما حال وجوب الحدث فلانه
ينبغي عدم الوضوء مع وجود الحدث اذا لم يقم اليها اما عند القايلين بالمفهوم فلان هذا
الحكم مدلول النص فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بنا علي العدم الاصلي لكن جعل
هذا الحكم حكم النص المذكور مجازا لتعبيرا بعدم الوجوب الوضوء علي القايم الي الصلاة
مع عدم الحدث كما يقتضاه وجوب الوضوء علي القايم اليها معه اي مع الحدث والقضا
غضبان بلا شغل بال بان لا يكون غضبا شديدا جايز والنص اي قوله صلى الله عليه
وسلم لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان المقيد حرمة القضا في حالة قايم والنص
لوجود الغضب المنصوص عليه وقضاوه غير غضبان لكن مشغول القلب بجوع او عطش
مفرطين او وجع شديد او مدافعة الاخبثين حرام والنص قايم ايضا مع عدم حكمه
الذي هو اباحة القضا اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية او النصوص المطلقة
في القضا ويجعل من حكم النص المذكور مجازا او قد اجحف المصنف رحمه الله تعالى في اختصار

هنا لعدم افادة ما اقتص عليه على هذا الذي ذكرناه ولا دليل له لان هذا الاشتراط هنا الشرط غير الوجود في هذين ومنع الوجود فيهما بان مراده تعالى وهو سبحانه اعلم اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون كما هو ما تقرر عن ابن عباس ومنصوص عليه في بدله وهو التيمم والنص في البدل نص في الاصل لان البدل لا يفارق الاصل بسببه والا لم يكن بدلا عنه بل كان واجبا ابتدا بسبب اخر فكان النص مقيدا بالحدث او مقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث بل وكونه علة وجوب الوضوء الحدث فلم يوجد قيام النص بدون الحكم حال عدم الوصف وبان النقل للقلب لازم للغضب فلا يوجد الغضب بدونه وان قل الغضب فلا يتصور له افراغ القلب مادام غضبان فلم يوجد عدم الحكم في حال وجود الوصف ــــــ وقيام النص فالنص على الظاهر ولا نم ان من حكم هذا النص حل القضا عند عدم الغضب اما عندنا فظاهر لانه لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف واما عند من يقول بالمفهوم فلان من شرطه ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمفهوم وهم قد ذكروا ان القضا لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب ايضا فثبت التساوي بينهما فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف ايضا والا باحة الاصلية ليست حكما شرعيا وعلى تقدير انها حكم شرعي بنفي شرعي فذلك النص والنصوص المطلقة ليست النص المحرم للقضا غضبان ولا يصح لجعل الاباحة من حكم النص المذكور مجازا فليس النص المحرم للقضا غضبان في حال عدم الغضب قايما اذ ليس معنى قيام النص ولا حكم الا ان تقتضي النص الحكم مع عدم الاضافة اليه لا قيامه في الواقع فبطل دعوى قيام النص في الحالين النافون لكون الدوران مسلكا صحيحا من مسالك العلة قالوا تحقق انتفاوها اي العلة مع وجوده اي الدوران في المتضايفين كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية فانه كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وكلما انتفى ولا علية ولا معلق اليه بينهما بالاتفاق وفي غيرهما اي المتضايفين كالحرمة مع رايحة المسكر المخصوصة الملازمة له فانها توجد معها وتزول بزوالها وليست الرايحة العلة للحرمة ولو التفت الى نفي غيره اي المدار بالاصل فان قيل الاصل عدم الغير او السبر خرج كون المدار علة عنه اي عن ثبوته بالدوران ويدفع هذا الدليل بانه اي انتفا العلة فيما ذكر في المتضايفين وغيرهما لمانع من العلة كالتقدم قريبا ويتمهد عليه والتخلف لمانع غير قادح فلا ينبغي انتفاوها المانع ظنها اي العلية اذا تجرد الدوران عنه اي المانع والكلام فيه اي في الدوران اذا تجرد عن المانع وقال الغزالي من تفاوت كون الدوران مسلكا صحيحا من مسالك العلة المفيد لعلية الوصف اذ افرض افادة الدوران له اما الطراد فقط او مع العكس وكلاهما باطل اذ الاطراد عدم النقض اذ حاصل الاطراد ان لا يوجد الوصف في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض اذ معناه ظهور الوصف بدون الحكم والنقض احد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفا كل مفسد ولا ينبغي الفاسد على الاطلاق

الا بانتفا

الا بانتفا كل مفسد لا يكفي في صحة العلية اذ عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا بد لصحتها من مقتض لها فاين المقتضي للعلية اولا واما الانعكاس فليس شرطا لها اي العلة ولا لازما لها اجيب المدعي وهو العلية ثابتة بالمجموع من الطرد والانعكاس لا ببعضه اي الطراد والانعكاس ولا يلزم من عدم افادة كل منهما العلية عدم افادتهما اذ قد يكون للهيئة الاجتماعية من الاثر ما لا يكون لكل جزء كما في اجزاء العلة المركبة ثم لا يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس في العلة على الاطلاق غايته ان العلة التي مسلكها الطرد والعكس تكون مشروطة بذلك ولا فساد فيه القاطعون اي القايلون بان الدوران يفيد العلة قطعا قالوا اذا وقع الدوران وعلم انتفا مانع المعية في التضايف لان المتضايفين يوجدان معا وانتفا مانع عدم التاثير اي القطع بعدم التاثير كالشرط المساوي اي كعلية الشرط المساوي لمشروطه وقيد به ليتحقق الطرد اعني الدوران وجودا وعدما اذ مع الاعم لا يلزم وجود المشروط وانتفا مانع التاخر في المعلولية اذ شرط المعلول التاخر عن عليته وهذا ما وعد ببيانه قطع بها اي بالعلية للعادة المستمرة اي لقطعها فمن تكرر دوران غضبه عند اسم اذا ذكر له وعدم غضبه اذا لم يذكر له ان سبب غضبه ذكر ذلك الاسم حتى علمه من لا اهلية فيه للنظر كالصبيان حتى اذا قصدوا اغضابه اتبعوه في الطرق ودعوه به اجيب بان النزاع انما هو في حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع بل غايته حصول الظن عنده والظن عنده اي عند الدوران انما هو مع غيره من التكرر لان الظن عند الدوران مع عدمه اي الغير بعدم وجدانه اي الغير فضلا عن العلم فلا نقبل بمجرده علما ولا ظنا وقد اندرج في هذا دليل الظن وجوابه ودفع هذا بانه اي انكار حصول العلم به فضلا عن الظن انكار للضروريات وقدح في التجربيات فان الاطفال يقطعون به اي بكونه مفيدا للعلية كون المدار علة الداير ويجاب بان مثله اي الدوران يصلح لاثبات العلية لعين الاحكام الشرعية المبنية على المصالح وهو العقليات لانها لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان تكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة اما هي اي الاحكام المبنية على مصالح العلية الجائز اختلافها باختلاف الزمان واختلاف احوالهم فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول باثبات العلة بالطرد فتح باب الجهل لان نهاية الطرد الجهل بوجود المعارض والمناقض لانه لا يمكنه الطرد في جميع الاصول وفتح باب التصرف في الشرع بالراي وفي القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين وطريقا لكل قايل ان يقول ما اراد ويحكم بما شا ولهذا اصرف على الشريعة سعيهم المبحث عن المعاني المخيلة المؤثرة قال المصنف ــــــ وهذا من الحنفي دفع وقولهم من مناسبة اي المناسب المقبول اجماعا وهو المناسب الضروري او المصلحي لانه مال الى نفي لانه اي الى نفي لا يمتنع ان يثبت طريقا للعلية لا يجب فيها ظهور

المناسبة كالسبر والدوران وان شرطها اي ان فهي المناسبة في نفس الامر على معنى
انه اي تعليل الحكم بتلك العلة يدل على ثبوتها اي المناسبة بينهما في نفس الامر
وقد يختلف فيه اي في ثبوتها بينهما كما في الدوران وقيل منشا الخلاف فيه في افادة
الدوران العلية عدم اخذ فيه صلاحية الوصف للعلية لا معه اي صلوح الوصف
للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا وعدما او نحوه اي والحال ان القيد يراد لمن قال
الدوران مفيد لعلية الوصف كما زاده المصنف فلا خفا في حصول عليته اي الوصف
الدوران بخلاف ما اذا لم يظهر له اي للوصف مناسبة كالرائحة اي رائحة المسك
المخصوصة للتحريم له فانه لا يظن عليها له فضلا عن ان يعلم وهذا مما ذكره التفتازاني
في حاشيته والله سبحانه اعلم واما الشبه عند ان فعيه فليس من المسالك
للعلة لانها اي المسالك ثم قال امام الحرمين لا يتحرر في الشبه الخاص عبارة مستمرة في
صناعة الحدود وقال السبكي وقد تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة ولم اجد
لاحد تعريفا صحيحا فيها ثم يطلق على معان والمراد به هنا ما اي وصف مناسبته
للحكم ليست بذاته اي بالنظر الى ذات الوصف بل مناسبته للحكم بشبهه الوصف
المناسب لانه الشبه الخاص والا فكما قيل ليس في العالم شي الا وهو يشبه شيئا اخر من
وجه فلا جرم ان في الخصوص المعتبر حصول المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم او مستلزما
لما سوا كانت المشابهة في الصورة والمعنى وذلك لعلمائنا لا شتراط البينة فانها انما
يناسبه بواسطة انها عبارة بخلاف الاسكار بحرمة الخمر فانه مناسبة لها وان لم يرد
بذلك شرع فيحتاج في اثبات عليته الى المثبت لها ومن ثمه قيل في تعريفه وصف
لم يثبت مناسبته للحكم الا بدليل منفصل القايل به والا لو ثبت بالاحالة ايضا كان
الشبه المناسب المشهور وليس اياه بل بينهما تقابل كطهارة تراد للصلاة اي مثاله
ان يقال في الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث في تعين الماء لها ازالة الخبث طهارة تراد
للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء فانه طهارة للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء
لكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لها وهو وصف
شبهي لا يظهر مناسبته لتعين الماء في ازالة الخبث فان ثبت باحد المسالك المعتبرة في
اثبات العلية ان كون طهارة تراد للصلاة تصح على تعين الماء في ازالة الخبث لزم
كونه علة كذلك والا لم يثبت صحة كونه علة تعينه باحد المسالك لا يوجبه اي تعين
الماء مجرد اعتبار اي تعين الماء في الحدث وعلى هذا اي انه الوصف الشبهي انما يثبت
علة باحد المسالك المذكورة فرجعه اي الشبه الى اثبات عليه وصف باحد المسالك
وليس شيئا اخر فينبغي تقريع الامدي وغيره انه من مسالك العلة لكن قول السبكي
وغيره ان القايلين بقياس الشبه يجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة
يفيد انه شي اخر وهو كذلك فانهم مصرحون بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهي للحكم وهو
الدليل الخارج عن ذاته هو اعتبار الشرع اياه في بعض الصور باثبات الحكم في محل
وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا له لا النص ولا الاجماع ولا التاثير المامني بيانه قالوا

وظاهر مذهب الشافعي وعليه اكثر اصحابه قبوله ولم يقبله اخرون منهم الباقلاني
والصيرفي وابو اسحاق الشيرازي كاصحابنا رحمهم الله ثم اختلف القابلون فمنهم من اعتبره
مطلقا ومنهم من شرط في اعتباره ازهاق المعزون الى الحكم في واقعة لا يوجد فيها
الا الوصف الشبهي وقال ابن السمعاني قياس المعاني تحقيق والشبه تقريب والطرد تحكم
تحكم ثم قال قياس المعاني ما ناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه والطرد عكسه والشبه ان
ان يكون الفرع يتجاذبه اصلان فيلحق باحدهما بنوع شبه مقرب اي يقرب الفرع من الاصل في الحكم
المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى وقد اشار المصنف الى هذا بقوله ويقال الشبه
ايضا لا شبهية وصفين في تردد الفرع بها اي بالوصفين بين وصفين كالادمية والمالية
في العبد المقتول تردد العبد المقتول بها اي بالادمية والمالية بين الانسان
والفرس ولفظ القاضي عضد الدين كالنفسية والمالية في العبد المقتول فانه تردد بها
بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر
انتهى وهو اولى فيقاس العبد على الحر ويؤخذ الدية من قاتله نظرا الى انه
نفس من بني ادم الا عند ابي حنيفة ومحمد ديته قيمته ولا يزاد على عشرة الاف
درهم الا عشرة ولا يقاس على الفرس حتى يؤخذ القيمة بالغة ما بلغت كما ذهب اليه
ابو يوسف والشافعي نظرا الى انه مال كسائر المملوكات او مشاركة العبد للحر في الاوصاف
لكونه ناطقا قابلا للصناعات والاحكام لكونه مكلفا اكثر من مشاركته للفرس ٥
قالوا والشافعي يسمي هذا قياس غلبة الاشباه وذكر السبكي انه اعلا قياس الشبه
ثم القياس الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري
بينها ولا يخفى ما فيه واعلم ان الحنفية ينسبون الدوران لاهل الطرد وكذا
السبر ينسبونه اليهم اذ يريدون اي الحنفية باهل الطرد من لا يشترط التاثير في
الوصف المدعى علته وعلمت في الكلام على اعتبار الشرع الوصف علة في المرصد
الاول انه اي التاثير عند الحنفية لا بد ليست من التاثير ويوضح اي كون الاحالة
من الطرد عندهم تصريحهم اي الحنفية بان عامة اهل النظر ما لوا الى الاحتجاج
به اي بالطرد كما صرح به الكشف البزدوي وغيره ومعلوم تصريحهم اي الحنفية
بان علل الشرع لا بد فيها من المناسبة فليس اهله اي الطرد عندهم اي الحنفية
الا من ذكرنا اي من لا يشترط التاثير ولا احد يضيف حكم الشرع الا لما مناسبة
له اصلا كالطول والقصر فالطرد ما لا مناسبة له يثبت اعتبارها اتفاقا والخلاف
في المناسبة انما هو فيما به يثبت اعتبارها فالحنفية ليس بشي يثبت اعتبارها الا
التاثير الذي هو الملائمة للشافعيه والشافعي فعيه يثبت اعتبارها بغيرها اي الملائمة
ايضا ولا يختلف في ان الشارع اذا وضع امرا علامة على حكم كالدلوك اي كوضعه
زوال الشمس او غروبها علامة على الوجوب للصلاة لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس اضيف ذلك الحكم اليه اي الى ذلك الموضع علامة عليه لكنه اي ذلك الامر
ليس علة كذلك الحكم الا مجازا والعلة له حقيقة انما هو الخطاب واعلم ان الامارة

في اصطلاح الحنفيه بسمي العلامة بل العلامة اشهر عندهم من الامارة وتقسيمهم
اي الحنفيه الخارج عن الحكم المتعلق بحكم اي بذلك الحكم المفيد كو العلامة ما صدقاته
واخارج الركن عن ان يكون من اقسامه ان ما يكون حكما يتعلق بشي لشي اخر وهو غير داخل
فيه ينقسم اموثر فيه اي في ذلك الحكم الذي هو الشي الاخر على ما تقدم تفصيله في الكلام
في اعتبارات ربع الوصف عله والي مفض اليه اي ذلك الحكم بلا تاثير العلة وهو الاول
والسبب وهو الثاني والا لو لم يكن موثرا فيه ولا مفضيا اليه فان توقف عليه
اي الحكم الخارج الوجود اي وجود الحكم الذي هو الشي الاخر فالشرط والا لو لم يتوقف
عليه الوجود فان دل الحكم الخارج عليه اي الحكم الذي هو الشي الاخر فالعلامة تقدمت
باقسامها ولهذا الذي نذكره تقسيم ما سواها اي العله قاله فالسبب تحب العلة
بينه وبين الحكم لا بد للحكم علة موثرة فيه موضوعة له والسبب مفض الي الحكم وطريق
له لا موضوع له ولا موثر فيه وله اقسام بحسب اضافة العله اليه وعدم اضافتها اليه
فاما تضاف العلة اليه اي الي السبب كالسوق للدابة المضاف اليه العله وطيها اي
الدابة نفسا او مالا فالسوق سبب التلف وليس بعلة له لانه لم يوضع للتلف بل وضع
لسير الدابة للمنفعة به ولم يوثر فيه اي في التلف بل طريق اليه انما هو طريق الي
الوصول اليه والعلة للتلف انما هو وطي الدابة بقوايمها ذلك المال والنفس والسبب
اي في هذا السبب في معني العلة لكون العله مضافة اليه وحادثة به لان السوق
يحمل الدابة على ذلك كرها ولهذا كان سيرها على موافقة طبع السايق فيضاف الحكم
اليه فله اي لهذا السبب حكمها اي العلة فيما يرجع الي بدل المحل اي محل الاتلاف
وهو الضمان لا فيما يرجع الي جزا المباشر فعليه اي السايق الدابة اذا وطيت ادميا
فقتلته لانها بدل المحل والسوق فان كان جايزا لقضا الحوايج شرعا وعقلا لكنه يشترط
السلامة لا مطلقا وقد فاتت بالاتلاف وان لم يكن عن قصد فيجب بالبدل لان القصد
ليس بشرط للضمان في حقوق العباد والجزا انما يكون فعلها جبارا اذا لم يكن لها قايد
ولا سايق ثم لا يترتب عليه حرمان الارث ونحوه من الكفارات والقصاص لانها جزا
المباشر والشهادة اي وشهادة الشهود بما يوجب القصاص سبب للقصاص اي
لوجوبه لان شهادتهم لم توضع له اي القصاص ولم توثر فيه بل هي طريقه القصاص
وعلته اي القصاص المتوسط اي ما توسط بين الشهادة ووجب القصاص من فعل
الفاعل المختار المباشر للقتل لكن فيه اي في السبب الذي هو الشهادة معنى العلة
لانها اي الشهادة موديه الي القتل بواسطة ايجابها القضا على القاضي بها حتى حكم بوجوبه
واختيار الولي اياه اي وبواسطة اختيار ولي المقتول القتل على العفو اذ لولاها
لم يتسلط الولي على قتله فعليهم اي الشهود برجوعهم عن الشهادة بذلك الديه
لانها بدل المحل لا القصاص لانه جزا المباشر اي مباشرة القتل بطريق التماثل ولا مباشرة
منهم وعند الشافعي يقتص من الشهود الراجعين اذا قالوا تعمدنا الكذب وعلمنا انه
يقتل بشهادتنا او لم يعلم انه يقتل بها وعلم من حالهم انه لم يخف عليهم قبولهم وان كانوا

من

من تجوز ان يخفي عليهم مثله القرب عندهم بالاسلام حلفوا عليه ولم يجب القصاص وعن
رواية تجب ديه مغلظة في اموالهم الا ان يصدقهم العاقلة فيكون عليهم وانما قال
بعض منهم في الصورتين جعلا للسبب القوي الموكد بالقصد الكامل كالمباشر في
ايجاب القصاص ودفع قوله بالقصاص بالمماثلة وليست المماثلة ثابتة بين
المباشر والسبب وان قوي السبب وتاكد وفي الكشف والتحقيق وقال القاضي
الامام ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت
العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الي الاولى
فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان انتهى فيلزم على هذا ان يكون قوله
فيه قودا انتهى ومنه اي السبب في معنى العلة وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح
فيه والحايط المايل بعد التقدم اي وترك هدم الحايط اذا مال الي الطريق او الي دار
جاره بعد مطالبة واحد من الناس على الاول والجار ولو كان ساكنا فيها على الثاني
صاحبه بنقضه اذا لم يتخلل بين هذه وبين الحكم علة يصلح ان يضاف الحكم اليها قال
المصنف والوجه انه اي كلا من هذه مثله اي السبب في معنى العله في حكمه
لعدم ابقا الفعل السبب لانه من السبب في معنى العله واما لا تضاف العله اليه
اي الي السبب لكونها اي العلة فعلا اختياريا كدلالة السارق اي كدلالة انسان
سارقا على مال اخر ليسرقه فسرقه كما اشار اليه بوصفه اياه بقوله المتوسط
سرقته التي هي فعل يباشره المدلول باختياره بين الدلالة على المال واخذه فالحقيقي
اي فدلالته سبب محض لانها طريق مفضية الي الحكم الذي هو الاتلاف وعلته السرقة
من الفاعل المختار وهي متخللة بين السبب والحكم غير مضافة الي السبب فلا يضاف
الحكم اليه اي الي السبب فلا يضمن ذلك السارق المسروق لان الاتلاف مضاف الي
فعل الفاعل المختار لا الي الدال ولا يشارك الغنيمة الدال لقوم من المسلمين على حصن
في دار الحرب في وصف طريقه فاصابوه بدلالته وحصلوا على ما فيه من الغنيمة
لقطع نسبة الفعل اي لقطع العلة التي هي اغتنام المدلولين نسبة الحكم الذي
هو الحصول على الغنيمة اليه اي الي السبب الذي هو دلالة الدال بواسطة
تخلل اختيار الفاعل المختار بينه وبين الحكم فدلالته سبب محض نعم لو ذهب معهم
فدلهم على الحصن شركهم في الغنيمة المصابة فيه لان فعله ح سبب فيه معنى العلة
ولا يضمن دافع السكين لصبي ليمسكها الصبي للدافع فقتل الصبي بها نفسه
لان دفعها اليه سبب محض للهلاك لانه طريق اليه وقد تخلل بينه وبين الحكم الذي
هو الهلاك علته وهو قتل نفسه باختياره من غير امر الدافع لانه انما امره بالامساك
لا بالاستعمال وهو انما هلك بالاستعمال بخلاف سقوطها اما لو دفعها اليه
ليمسكها فسقطت بلا قصد منه اي من الصبي عليه فهلك فان الدافع يضمن الصبي
لاضافة الهلاك ح اليه لان الهلاك باختيار الصبي بل بامساكه الذي هو حكم دفع
الدافع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فكان الدافع ح سببا في معنى العله لكون

علة التلف وهي التي قوط يضاف اليه ولا يضمن القايل لغيره تزوجها اي هذه المراة
فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة اثنان لعتمة الولد التي اداها الي
ذلك الانسان لان اخباره بانها حرة سبب محض للاستيلا وتخلل بينهما علة غير مضافة
الي الاخبار وهي عقد النكاح الذي باشره المتعاقدان باختيارهما بخلاف الولي او الوكيل
اوليها ووكيلها بالشرط اي بشرط انها حرة فانه الزوج المستولد يرجع بضمان المولد علي
المزوج للغرور من للمزوج لان شرط الحرية صار وصفا لازما لهذا التزويج والاستيلاد
مبني عليه فصار وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج وشارطها صاحب علة وكانه قال
انا كفيل بالحقك بسبب هذا العقد او لان الاستيلاد حكم التزويج لانه موضوع لطلب
النسل فكان المزوج صاحب علة فيضاف الحكم اليه ولا يلزم الوديعة والصيد فرق
المدلول الوديعة وقتل الصيد حيث يضمنان اي المودوع والمحرم الدالان وهما مسالة
علي صيغة اسم الفاعل وما قام بهما من الدلالة سبب محض وقد تخلل بينهما وبين الحكم
له وهي فعل فاعل مختار وانما لم يشكل لعدم ان المسالتان علي ما تقدم من المسايل التي
لم يضف الحكم فيها الي السبب المحض لان ضمان المودوع بترك الحفظ الملتزم له بالاحرام
المحرم بالقتل له المباشر لها بدلالة الفاعل عليه فهو اي كل من المودوع والمحرم
الدالين مباشر للجناية علي الوديعة والصيد فيضمن بالمباشرة لا بالتسبيب
بخلافهما اي ولا دلالة الحلال غيره علي صيد الحرم حتي قتله المدلول لا يجب الضمان علي
الدال لان امنه اي صيد الحرم بالمكان الخاص وهو الذي جعله الله امنا ليبقي مدة
بقاء الدنيا ولم يزل منه بالدلالة فكانت سببا محضا بخلاف غيره اي غير صيد
الحرم من الصيود فانه اي امنه بتواريه وبعده عن اعين الناس فالدلالة عليه
ازالة امنه وهو اي ذهاب امنه بالخيانة علي احرامه واورد الاجنبي الترمذي
بعقد الاسلام ان لا يدله سارقا علي مال غيره وقد ترك ما التزم بالدلالة فينبغي
ان يضمن واجيب ـــــــــــ بالمنع فان الاسلام ليس بعقد التزام الامن بل هو
التزام حقيه ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيتبعه ما هو من لوازمه ضمنا
لا قصدا والتزامه الامن والحفظ من هذا القبيل فلم يكن ملتزما لها قصدا وامنه سلم
الله بالاسلام التزم ذلك فهذا الالتزام مع الله تعالى فيقع فعله موجبا بوجب
ما تركه من الالتزام وهو الاثم وههنا العقد واقع مع غير الله تعالى فيقع فعله
لا ثم ان دلالة الاجنبي ازالة الامن لان امن الاموال لا يثبت بالبعد عن اعين الناس تنبيه
ثم حقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك فمن ثمة قالوا لو كان المدلول عالما بمكان
الصيد او كذبه في ذلك لا ضمان علي الدال لعدم زوال امنه بها وشرط تحققها
جنايه موجبه للضمان مع تحققها في نفسها ان يقتل بها القتل كما اشار اليه المصنف انفا
بقوله بازالة الامن المقترن بالقتل حتي لو اخذه بدلالته ثم انفلت ثم اخذه لا شي
علي الدال دلالته بالانفلات والاحد ثانيا انشا لم يكن عن عين تلك الدلالة وان يبقي

الدال محرما الي ان يقتل الاخذ كما اشار اليه انفا قولنا ودال محرم لان الوجوب يتقرر
عند القتل فيجب ان يكون الاحرام موجودا عنده فان قيل يشكل علي ما تقدم من عدم
اضافة الحكم الي السبب المحض فتوي بعض المشايخ في ساع بغير حق الي حاكم ظالم
سعاية غرم بسببه المال ظلما بضمانه مع انها سبب محض تخلل بينها وبين الحكم فعل فاعل
مختار فالجواب لا لان القياس عدم الضمان كما هو قول المتقدمين ومشي عليه
صدر الاسلام لكن لو رأي القاضي الشافعي له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد فيحكم
نكل الامر الي القاضي حتي يزجر السعاة عن السعي وفتوي المتاخرين بالضمان بالسعاية
بخلاف القياس استحسانا لغلبة السعاة بغير ان الظلمة في زماننا وبه يفتي
لان مجرد كون الامر الي القاضي لا يجدي في هذا المطلوب في زماننا قال المصنف
وينبغي مثله اي الافتاء بضمان اتلاف المنافع مطلقا في زمان ومكان لو غلب
غصب المنافع مطلقا فيها وان كان علي خلاف القياس في باب الضمان زجرا للغصبة
عن ذلك وقد اسلفنا في اواخر التقسيم الاول من اقسام الوقت المقيد له الواجب
تقييد بعضهم ذلك بالاوقات واموال اليتامي وحكاية بعضهم الاجماع ضمان
المنافع بالغصب والاتلاف اذا كانت العين معدا للاستغلال واذا كان الموجب لذلك
الزجر للغصبة وحفظ الاموال الضعيفة فلا باس بالفتوي بضمانها علي الاطلاق
لاحتياج ما سوي هولاء الي هذا الارتفاق وحسما لمادة هذا الفساد بين العباد
ويقال لفظ السبب مجازا علي المعلق بشرط من تطليق واعتاق ونذر وهذا
بعد ان كان معلقا بالشرط لا يزيد المعلق كونه اي وجوده كان دخلت فانت
طالق وفلانة حرة وان خرجت بغير اذني فعلي لله صيام سنة قبل وجود الشرط
وعلي اليمين بالله بالنسبة الي الكفارة قبل الحنث اذ ليست هذه المعلقات واليمين
بالله مفضية الي الوقوع اي وقوع معناها من الطلاق والعتاق ووجوب
المنذور في الذمة والي الحنث اما المعلقات فلاشتمالها علي المانع من تحقق معناها
وهو الشرط المعلقة عليه لان الغرض من تعليقها عليه منع نفسها منها واما اليمين
بالله تعالي فلانها شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الا الكفارة مانع من الحنث
لانه ضد الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة والمانع من وجود شي لا يكون سببا لوجوده
والي هذا اشار بقوله بل هي مانعة من الوقوع والحنث وانما لها اي هذه المذكورات
نوع افضاء في الجملة ولو بعد حين الي الحكم وهو وقت تحقق الشرط والحنث
فهي اي هذه العلقات واليمين سبب مجازا للوقوع والكفارة واذا اوجد شرط
المعلق صار المعلق بنفسه علة حقيقية للوقوع لتاثيره فيه مع الاضافة
اليه وايصاله كالبيع للملك بخلاف السبب في معني العلة فانه لا يكون كذلك
وان وجد الحكم لانه اي السبب في معني العلة لم يؤثر في السبب الذي هو
الحكم وانه اثر في علته اي الحكم كما علت في سوق الدابة اذا اوطيت انسانا فقتلته
فلم تنتف حقيقة السببية في السبب بمعني العلة بوجود التاثير اي تاثيره في العلة

بخلاف المعلق الذي هو سبب مجازي فان حقيقة السببية ان تثبت فيه شائبة في
الحكم فمن ثمة لم يجعل من السبب في معنى العلة ولا سببا بمعنى العلة سببا مجازا
وانما خص المصنف المعلق بهذا الحكم لان اليمين لا يصير علة الكفارة عند الحنث لما ذكرنا
انفا وانما علتها الحنث لانه المؤثر فيها هذا وتقييد النذر المعلق بشرط بكونه شرطا
لا يريد كونه وقع في المنار وغيره لفظ البزدوي ومثل النذر المعلق بدخول الدار وسائر
الشروط انتهى فقال غير واحد من الشراح انما ذكر هذا لانه قد يتوهم ان المعلق
بشرط يريد سببا للحال اذ الغرض من هذا التعليق حصول الشرط فكان مفضيا الى وجود
الشرط بخلاف التعليق بشرط لا يريد كونه فاشار المصنف بقوله المعلق بدخول الدار وسائر
الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببية للحال لان قوله لله علي لما تعلق بالشرط
في الوجهين لم يصل الى ذمته في غير محله لا ينعقد سببا فكان تسميته سببا مجازا باعتبار
الصوري لا المعنى كبيع الحر كذا في التقويم وهو حسن ان شاء الله تعالى **ثم للمعلق**
الذي هو السبب **المجاز شبه العلة الحقيقية** من حيث الحكم **عندنا** اي الحنفية **خلافا لزفر**
فانه عنده مجاز محض خال من هذا الشبه **وثمرته** اي الخلاف تظهر **في تنجيز الثلاث**
من حيث الحكم بعد تعليق بعضها او جميعها على شرط لم يوجد بعد **يبطل تنجيزها التعليق**
عندنا خلافا له حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد المعلق عليه لا يقع المعلق
عندنا ويقع عنده **وهي** اي هذه المسألة مسألة **طويلة في فهم المعنى** في ابطاله
التعليق وعدم ابطاله **الاحتياج** اي الاحتياج المعلق في البقاء **الى بقاء المحل** فيحتاج
عندنا للشبهة اي لكون المعلق يمين بغير الله تعالى فلا بد من ان يكون موجبه وهو
البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر لزم الجزاء كما ان اليمين بالله مضمونة بالكفارة
بمعنى انه اذا فات البر لزمته الكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع
واذا كان البر مضمونا بالجزاء انه اذا فات كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات
البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في الغصب فان موجبه رد العين
على المختار وهي مضمونة بالقيمة على معنى انه لو فات ردها لزمه رد مثلها ان كانت
مثلية والا فرد القيمة ثم للقيمة حال قيام العين شبهة الوجوب بدليل ان الغاصب
اذا ادى الضمان يثبت الملك له في المغصوب مستندا الى وقت الغصب حتى جاز بيعه
اياه قبل ضمانه اذا ضمنه المالك اياه بعد بيعه واذا كان للجزاء في الحال شبهة
الثبوت وثبوت الجزاء حقيقة لا يستغني عن المحل لا شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت
فيه حقيقة ذلك الشيء اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل
على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الحرة لان حقيقة
البيع والنكاح لا تثبت فيها وقد فات المحل بتنجيز الثلاث فبطل التعليق ضرورة
وعدمها اي الاحتياج المعلق في البقاء الى بقاء المحل عند زفر **لعدمها** اي لعدم شبهة
العلة الحقيقية للمعلق عنده بناء على ان المعلق عنده بناء الشرط قد حال التعليق بينه
وبين محله فاوجب قطع السبب فيه بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمى

اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا
في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية
وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها فلا يبطل التعليق بتنجيز الثلاث واشتراط الملك عند التعليق انما
كان ليترجح جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر في حالة البقاء
الا ترى انه صح الطلاق بالملك بعد الطلقات الثلاث وان عدم المحل فلان يبقى هنا اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء واجيب بما تقدم من ان موجب اليمين شرعا البر ولا بد من ان
يكون مضمونا بالجزاء فصارت طلقات هذا الملك التي هي الجزاء في صورة النزاع هي
المانعة من الحنث فيشترط بقاؤها عند الشرط ليحصل معنى التخويف واما الطلقات
ملك سيوجد فغير متيقنة الوجود عند الشرط اذ الظاهر عدم ما سيحدث وقد فاتت
ملك الثلاث بتنجيزها لان حكم الطلاق زوال صفة الحل به عن المحل فلا يتصور
كذلك بعد حرمة المحل بها فلا يبقى اليمين لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء
والابتداء ثم انعقاد التعليق ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال بل بتيقن الملك
والمحلية عند وجود الشرط لانه به يحصل فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط
بدون الملك في المحل في الحال خوفا من نزول الجزاء وهذا موجود في تعليق الطلاق
بالملك فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال حل المحل بل اولى
بالصحة لان نزول الجزاء قطعي هنا عند وجود الشرط بخلاف نزوله عند سائر
الشروط والله سبحانه اعلم **وجرت عادتهم** اي الحنفية **ان يعللوا اسباب المشروعات**
وان كان لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام
تنبيها على انها تضاف الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام
مرتبة عليها تيسيرا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام وقطعا لشبهة
المعاندين اذ لم يوضع سبب ظاهر لها ربما انكر المعاند وجوبها ولم يمكن الزامه لان
الايجاب غيب عنا فهي علل جعلية وضعها الشارع علامات على الايجاب لا مؤثرات
بذواتها فانتفى نفي من نفاها احترازا منه انه يلزم القول بها توارد العلل
المستقلة على معلول واحد للقطع بان الاحكام مضافة الى ايجاب الله لانه شارع
الشرائع اجماعا ونفي بعضهم اياها في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا ونفي بعضهم اياها في العبادات خاصة اذ المقصود فيها
الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب
على افعال العباد ويجوز ان يضاف الاول وتسليم النفس العقوبة الى الاسباب ونفس
الوجوب الى الخطاب **قالوا السبب لوجوب الايمان اي التصديق والاقرار** بوجوده
تعالى ووحدانيته وسائر صفاته العلى كالعلم والقدرة والحياة واسمائه الحسنى
كالحي والعليم والقدير على ما ورد به النقل وشهد به العقل **حدث العالم** اي كون
كل ما سواه تعالى في الافاق والانفس مسبوقا بالعدم ومعنى سببية حدوث

العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الباري تعالي او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث لامكانه وافتقاره الي موثر واجب لذاته يدل علي ان له محدثا قديما غنيا عمن سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ولهذا سمي العالم عالما فانه علم علي وجوده تعالي كما هو احد القولين في وجه تسميته واجب الوجود مبري عن وجوه جميع الكمالات ومنفي جميع النقايص ثم ليس المراد ان السبب بالنظر الي كل هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة علي ما يشير اليه قوله تعالي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا وابينها دواما اذ كل شاهد نفسه والسماوات والارض فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان ولما كان القول بان سبب وجوب الايمان حدث العالم قد يوهم كون المراد به وجوب الاداء وليس بمراد علي المختار بل المراد به اصل الوجوب نبه عليه بقوله اي اصل الوجوب فكذا اي فكون سبب الاصل الوجوب حدث العالم صح ايمان الصبي العاقل لتحقق سبب اصل وجوبه في حقه ثم وجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادران عن نظر وتامل وكونه وهو اهل لذلك وقد ثبت الحكم به اي بالايمان عليه اتفاقا تبعا لابويه المسلمين فيصح ايمانه مع اقتران اختيار اعتقاد صحيح بطريق اولي وتقدم ما فيه اي في تحقق اصل الوجوب في حق الصبي العاقل من خلاف شمس الايمة السرخسي في الفصل الرابع في المحكوم عليه فاما وجوب الاداء للايمان فبالبلوغ هو بالخطاب عند عامة المشايخ فعذر من بلغ بشاهق ولم تبلغه الدعوة اذا مات ولم يسلم وان ادرك مدة التامل وهي المدة التي تقع فيها التجارب والنظر في الايات وعند الاخرين منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام هو بالاول اي بحدث العالم فلا نعذره بعد امهال الله تعالي اياه مدة التامل وشرط الخطاب انما هو ثابت فيما اي حكم يحتمل النسخ والايمان ليس كذلك وهو اي هذا الاختلاف بناء علي استقلال العقل بدرك الاله اي الله تعالي للايمان كما هو قول الاخرين وعلي عدمه اي عدم استقلاله بذلك كما هو قول العامة وهو المختار وقدم الكلام في هذا الفصل الثاني في الحاكم والسبب لوجوب الصلاة المكتوبة الوقت اي وقتها المشروعة هي فيه لاضافتها اليه كما في قوله تعالي ومن بعد صلاة العشا اذ الاضافة من دلايل السببية لانها تفيد الاختصاص وكماله في اختصاص المسبب بسببه وتكرر وجوبها بتكرر الوقت ولصحتها فيه وعدم صحتها قبله وتقدم الكلام في هذا مستوفي في الاصل الثالث في المحكوم فيه ثم هذا قول القاضي ابي زيد وعامة متاخري مشايخنا والوجه قول المتقدمين منهم ومن وافقهم كصدر الاسلام وصاحب الميزان انه اي سبب الوجوب لكل من العبادات توالي النعم المفضية في العقل الي وجوب الشكر فانه سبحانه اسدي الي كل من العباد من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف علي كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات عليهم بازايها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان لا يمكن احدا استيفا شكر هذا الفضل العظيم ولقد احسن القايل اذا كان شكري نعمة الله نعمة علي له في مثلها يجب الشكر فكيف بلوغ الشكر الا بفضله وان طالت الايام واتسع العمر فان مس بالنعما

عم سرورها

عم سرورها فان مس بالضرا عقبه الاجر فللايمان اي والسبب لوجوبه شكر نعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب والا فالعالم دليل وجوده تعالي دون ايجابه علي العقلاء شيئا من الاحكام كما تقدم انه المختار وسبب الوجوب للحج شكر نعمة البيت المجعول هدي للعالمين ومثابة للناس كما نص عليه القران العظيم لانه قبلتهم ومتعبدهم وفيه ايات عجيبة وماثر عن نبيه وهو موضع ثوابهم بحجه واعتماده وامنهم من عذاب الدنيا والاخرة فان الجاني الملتجي اليه لا يؤاخذ حتي يخرج كما هو مذهب اصحابنا رحمهم الله وفي الصحيحين من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه والعمرة الي العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة الي غير ذلك هذا او الوجه اما حذف الجار من كل من قوله فللايمان وللصلاة وللزكاة وللصوم وللحج او حذف شكر فان وجوب الايمان وفروعه المذكورة هي السبب الذي هو الشكر والنعم المذكورة هي السبب كما صرح به اولا واشار اليه ثانيا بقوله غير انه قدر ما اعتبر منها اي من النعم سببا بوقته اي القدر المعتبر منها للسببية كالصلاة فانه ضبط القدر المعتبر من نعمة الاعضاء السليمة او مطلق النعمة علي المكلف سببا لوجوب الصلاة بوقتها او قدره اي او قدر ما اعتبر منها سببا بقدر المقدار المعتبر منها للسببية كالزكاة فانه ضبط القدر المعتبر من نعمة المال سببا بقدر المقدار لوجوب الزكاة بقدر النعمة المذكورة وهو النصاب النامي تحقيقا وتقديرا كما ذكر قريبا اما الوقت نفسه للصلاة فجدير به العلامة كما سياتي وسبب الوجوب للزكاة النصاب النامي تحقيقا وتقديرا لعقلية الغني سببا لمواساة الفقير تعليل من كثير ومنه ثمة قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غني رواه البخاري وغيره وشرط النما في النصاب لوجوب الاداء تيسيرا للاداء وتحقيقا للغني لان الحاجة الي المال تتجدد زمانا وهو اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج قريبا فيكون الغني بدون الاستنماء ناقصا في معرض الزوال واذا كان ناميا تصرف النما الي الحاجات المتجددة فيبقي اصل المال فاضلا عن الحوائج فيحصل به الغني ويتيسر عليه منه الاداء واقيم الحول مقامه اي النما لانه اي الحول طريقه اي النما اقامة للسبب المودي الي الشي مقام ذلك الشي لان الحول مشتمل علي الفصول الاربعة التي لها تاثير في النما بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في شراء ما يناسب كل فصل فصار الحول شرطا وتجدده يجدد النما وتجدد النما تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النما والمال بهذا النما غير بذلك النما ثم حيث اقيم الحول مقام النما كان تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط هذا واتفق المتاخرون علي ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ثم ذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم الي ما اشار اليه المصنف بقوله وسبب للصوم اي لصوم كل يوم من شهر رمضان الجزء الاول الذي لا يتجزي من اليوم لان ايجاب العبادة في وقت تشريف له اي لذلك الوقت تلك العبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله والصوم وجب في اليوم ولا دخل لليل فيه اي في الصوم فكان السبب اليوم ثم صوم كل يوم عبادة علي حدة مختص بشرط وجوده منفرد بالانتقاض بطرو نواقضه متعلق بسبب علي حدة وذهب شمس الايمة السرخسي الي استواء الايام والليالي في سببه واختار صاحب

المعنى لان السببية ثابتة لمطلق شهود الشهر وهو اسم للمجموع لا لما رشفه وشرفه فيهما
جميعا ومن ثمة تصح نية صوم كل يوم بعد تحقق جزء من ليلته ولا يصح قبل دخول جزء منها
لان نية الاداء تجوز بعد تقرر سببه لا قبله ولزوم قضاء الشهر لمن كان اهلا لوجوب الصوم في اول
ليلة منه ثم جن قبل ان يصبح واستمر مجنونا حتى مضى الشهر وافاق وللمجنون اذا افاق في
ليلة فيه ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر والمجنون اذا افاق ولو لم يتقرر السبب
في حقه بما شهد من الشهر حالة الاهلية لم يلزمه القضاء واجيب بمنع كون الليالي الا انها دخل
في السببية لما تقدم **واما جواز النية من الليل ووجب القضاء على من افاق ليلة من رمضان**
فلان الليل تابع للنهار في الصوم الذي للنهار باعتبار كونه وقتا للصوم فان قيل الليل
ثم مستقل ايضا باعتبار انه وقت لقيامه اجيب بان كلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية
وذلك بان يكون محلا للاداء مسببه **وتحققت ضرورة في ذلك** اي في جعل الليل تابعا
للنهار في جواز النية من الليل لمقام المقترنة باول اجزاء الصوم ولا ضرورة فيما نحن
فيه **والجنون لا ينافي اهلية الوجوب بالسبب** لانه وصفي يثبت به جبرا **بل لا ينافي تيها بالخطاب**
اذا كان وجوبه **لنظر الشرع في الحال في** الواجب **المالي غير الزكاة** من نفقة الزوجة
والاولاد والخراج والعشر وضمان المتلفات لان المقصود منه المال ووصوله الى مستحقه
وهو لا يتعذر مع الجنون فانه مما يحصل بالنائب بخلاف العبادة المحضة كالزكاة فان
المقصود منها ايجابها نفس الفعل ابتلاء لتظهر الطائع من العاصي وهو لا يتحقق الا
عن اختيار صحيح وهو لا يمكن بدون الفعل فانتفى الوجوب لانتفاء حكمه المقصود منه
ولنظر في المال اي بعد الافاقة **فانتفاء القضاء بلا حرج وهو فيه** اي الحرج في القضاء
بالكثرة وهي في كل بحسبه ففي الصوم يحل بما اشار اليه بدلا او عطف بيان من الكثرة بقوله
استيعاب الشهر جنونا لان الشهر تام وقته وهو في نفسه كثير فلم يتحقق فيما اذا افاق
بعض ليلة منه لكنه كما قال المصنف **وفيه** اي تقدير الكثرة باستيعاب الشهر
تامل اذ يلزم من الحرج من الزامه بقضاء الشهر فيما اذا افاق ساعة منه ليلا او نهارا
ما يلزم من الحرج في الزامه بقضاء الشهر لو استوعبه واذا كان الحرج مسقطا في هذا كذا
فيما قبله والاعادة الاثر على موضوعه بالنقض ثم قد ابى قول الرضي بانه لو كان اول
جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيارا للصوم لان سبب الوجوب جاز عن محل
الاداء الوجوب لتقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من هذا كل يوم فاضلا
فلا يكون معيارا للصوم والاجماع منعقد على خلافه واجيب بان المورد زعم ان المراد
بالسبب هنا العلة الشرعية فيكون الحكم مقارنا له لان العلل الشرعية مقارنة لاحكامها
كالعلل العقلية كما في الاستطاعة مع الفعل انتهى قلت لكن هذا الزعم غير تام كما هو
معلوم مما قدمنا اول هذا البحث ثم كون العلة مع المعلول سواء كانت عقلية او شرعية
ليس بالمتجه انه يعقبها بلا فصل والجمهور على انهما معا في الخارج وطائفة منهم خصصوا
العلل الشرعية فجعلوها تستعقب المعلول لانها اعتبرت كالاعيان باقية فامكن فيها اعتبار
الاصل وهو تقدم المؤثر على الاثر بخلاف نحو الاستطاعة مع الفعل لانها عرض لا يبقى

فلم

فلم يمكن اعتبار تعقيبها ولا بقي الفعل بلا قدرة والذي يجمع التعقيب في العلل الشرعية
حتى ان الانكسار تعقب الكسر في الخارج غير انه لسرعة اعقابه مع قلة الزمن الى الغاية اذا
كان ابنا لم يقع تمييز التقدم والتاخر فيهما وهذا لان المؤثر لا يقوم به التاثير قبل وجوده وحالة
خروجه من العدم لم يكن ثابتا فلا بد من ان تكمل هويته ليقوم به عارضه والا لم يكن موثرا انتهى
وعلى التعقيب مشى صاحب الهداية وغيره في غير ما موضع ومن هذا يعرف ان ما ذكره الشيخ سعد الدين
التفتازاني في التلويح من انه لا نزاع في مقارنة العلة العقلية لها بالزمان لئلا يلزم التخلف
ليس كذلك كما ان ما ذكره في شرح المقاصد من ان كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات
التاثير بعدية زمانية ممنوع ليس كذلك ايضا على انه قد قال فيه ايضا قبل هذا وما يقال من
العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل
وحده او مع الشرط والغاية والله سبحانه اعلم **و** سبب الوجوب **للحج البيت للاضافة** اي الحج اليه
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة تدل على السببية **وكذا** اي ولكونه سبب
وجوبه البيت **لم يتكرر** وجوب الحج لان سببه واحد غير متكرر واما الوقت فشرط جواز ادائه لعدم
صحته بدونه وليس بسبب ولهذا لا يتكرر بتكرره والاستطاعة شرط وجوبه اذ لا وجوب بدونها
لا شرط جوازه بدليل صحته من الفقير ولا كان اذا قبل وجود السبب **فما تفقهوا** اي المتاخرون
والمتقدمون في هذه الاسباب **فيما سوى سبب الصلاة** والذي يظهر فيما سوى سبب الايمان
لان القائلين بان سبب وجوب الصلاة الوقت قد ظهر ان مرادهم نعم الله تعالى على العباد
فيه وانما قدرت بالوقت المشتمل عليها كما ذكره المصنف انفا واشار اليه الثالث من المحكوم فيه حيث
قال كوقت الصلاة سبب يحصل علامة على الوجوب والنعم فيه العلة بالحقيقة او مجازا مثله
فقد اتفقوا على ان سبب الوجوب لها النعم الا انهم من حيث بنعمة الاعضاء السليمة
بخلاف سبب وجوب الايمان اذ من قائل بانه نعمة الوجود وكمال العقل ومن قائل بانه نفس
حدث العالم **و** سبب الوجوب **لصدقة الفطر الراس يمونه ويلي عليه** ان يقوم الانسان
بكفايته ويتحمل ثقله بسبب ولايته عليه الولاية المطلقة من التزويج والاجارة وغيرها
والولاية نفاذ القول على الغير شاء او ابى فلا يكون الراس سببا حتى يجتمع فيه الوصفان
الولاية والمؤنة فخرج الصغير الذي له مال تجب نفقته فيه لانعدام المؤنة على غيره في حقه
حتى الاب عند ابي حنيفة وابي يوسف وان وجدت الولاية المطلقة للاب عليه والابن البالغ
الزمن المعسر والمراة لانعدام الولاية المطلقة للاب والزوج عليهما وان وجدت المؤنة
لهما عليهما وانما كان السبب الراس المذكور لما سياتي من الحديث ويسمى بعد علاقة اضافة
الى الراس في مثل قوله زكاة راس الناس صحيح فطرهم يعني قول رسول الله صلعم من البر لانها
دليل السببية ولا يعتبر في المطلوب ان تمام الاستدلال بهذا موقوف على كونه مسموعا
من صاحب الشرع لان السببية لا تثبت الا بوضعه او من اهل الاجماع او صحة ما قالوا في تاويل
هذه الاضافة كما اشار اليه المصنف بقوله **والاضافة الى الفطر الشرط** لوجوبها لانها انما
تجب عند اصحابنا بطلوع فجر يوم الفطر **مجاز** لانه زمان الوجوب فهو من اضافة الحكم الى
الشرط لما بينهما من الملابسة **بدليل التعدد** لوجوبها **بتعدد الراس** تقديرا لان الراس صار

سببا بوصف المونه وهي تتجدد في كل وقت بتجدد الحاجة كان الراس لتجددها متجددا تقديرا
كما تقدم مثله في النصاب للزكاة الا ان تكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس حتى
يلزم منه بسببية الوقت كما ذهب اليه الشافعي لكن في هذا ما فيه والاظهر في الاستدلال
على المطلوب ما اشار اليه بقوله **ولقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون** كذا ذكره
المشايخ وتقدم في تقسيم متعلقات الاحكام من الفصل الثاني في الحاكم ان البيهقي والدارقطني
روياه عن ابن عمر بلفظ قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عمن تمونون
بها من الاب والمولى بسبب المشار اليهم **بالمون** اي بسبب وجوب مونتهم على المؤثرين
بها حتى كان المعنى ادوا عن الصدقة بسبب من وجبت مونته عليكم والاصل في وجوب
المون راس يلي عليه كما في الرقيق والبهائم دون الوقت اذ الراس هو المحتاج الى المونة دون
الوقت وكيف لا ومونة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الراس دون الوقت فيتلخص منه ان
هذه صدقة تجب على الانسان بسبب غيره لا والقطع من جهة الشرع انه لا يجب عمن لم يكن من هولاء في
مونته وولايته فانها لا تجب اجماعا على الانسان بسبب عبد غيره وولد غيره اذ لم يكن له ولاية
شرعية عليه ومانه لله تعالى وبسبب غير الزوجة فلزم ان السبب راس يمونه ويلي عليه نعم
يلزم على هذا تخلف الحكم عن السبب في الجد اذا كانت نوافله صغارا في عياله ولا مال لهم فانه
لا يجب عليه الاخراج عنهم في ظاهر الرواية مع انه يمونهم ويلي عليهم ولا مخلص الا بترجيح
رواية الحسن عن ابي حنيفة ان عليه صدقتهم والله سبحانه اعلم **وسبب الوجوب للعشر**
الارض النامية بالحقيقي اي بالنما الحقيقي وهو ان يوجد النما لها في نفس الامر **لانه**
اي العشر اسم **اضافي** اذ هو اسم لواحد من عشرة مما لم يتحقق خارج لا يتحقق عشره وهو
عبادة اي مونة فيها معنى العبادة كما تقدم بيانه في فصل الحاكم **بخلاف الخراج** الموظف
فان سبب وجوبه الارض النامية **بالتقديري** اي بالنما التقديري **وهو** اي النما التقديري
بالتمكن من الزراعه والانتفاع بالارض لانه ليس من جنس الخارج اذ هو مقدار بالدراهم
فلم يتعلق بالخارج **فكان الخراج** الموظف **عقوبة** لما في الاشتغال بتحصيله بالزراعة
من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهو سبب المذلة **مونة لها** اي الارض لانه سبب لبقائها
في ايدي اربابها كما تقدم بيانه في فصل الحاكم **فلزما** اي العشر والخراج **في** المدلة **مونة**
لها اي الارض لانه سبب لبقائها في ايدي اربابها كما تقدم **مملوكة الصبي** في ارض مملوكة
له والارض الموقوفة فيجب فيها العشر ان كانت عشرية والخراج ان كانت خراجية
لوجود سببها فيها **ولم يجتمعا** العشر والخراج **في ارض واحدة** عند اصحابنا خلافا للائمة
الثلاثة لانهما حقان ذاتا لان العشر مونة فيها معنى العبادة والخراج مونة فيها معنى
العقوبة فان العشر في الخارج والخراج في الذمة وسببا لان سبب العشر الارض النامية
بالخارج تحقيقا وسبب الخراج الارض النامية تقديرا به ومصرفا اذ مصرف العشر الفقرا
ومصرف الخراج المقاتلة وقد تحقق السببان ولا منافاة بين الحقين فيجبان كوجوب الدين
مع احدهما واحتج بعض اصحابنا بان اختلافهما ذاتا يمنع اجتماعهما في ارض واحدة للمنافاة
بين العبادة والعقوبة ولان سببهما متعدد بل هو متحد وهو الارض النامية الا انه

يعتبر

يعتبر النما في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا ايضا يضافان اليها فيقال خراج الارض وعشر
الارض واذا كان السبب واحدا كان السبب احدهما غير جمع بينهما كالدية والقصاص لان اتحاد السبب
يوجب اتحاد الحكم **وقد يقال جاز ان يكون السبب الواحد سببا لمتعدد** من الاحكام **كالعلة**
الواحدة اي كما جاز ان يكون العلة الواحدة علة لمتعدد الاحكام كالزنا فانه علة التحريم ووجوب
الحد كما تقدم **ويجاب بان** الجواز المذكور اذا لم يكن بين جهتي الحكم تناف وهذا ليس كذلك
فان **جهتيهما** اي العشر والخراج **متنافيه** والوجه متنافيان **لانها** اي الجهة **في احدهما**
اي ارضي العشر والخراج **اما ارض تسقى بما خاص** وهو الانهار التي شقتها الاعاجم كنهر
يزدجرد وغيره مما يدخل تحت الايدي وما العيون والابار التي كانت بدار الحرب ثم حوينا ها
قهرا والمستنبطة من بيت المال **او ارض صارت للمسلمين من فتح عنوي** اي قهر اهلها **الخ** اي واقر
اهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعليها الخراج او صالحهم من جماجمهم واراضيهم على وظيفة
معلومة وهذه الاراضي كلها خراجية **وفي الارض الاخرى** وهي العشرية الامر فيها **بخلافهما** اي
الماء المذكور والفتح المذكور بان يسقى بماء السما او ماء البحار والانهار العظام التي لا تدخل
تحت الايدي بان فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين **فلا يجتمعان** اي العشر والخراج **في محل**
واحد لتنافي لازميهما اذ لازم الخراج الكفر ولازم العشر الطوع وتنافي اجتماع اللوازم
يوجب تنافي اجتماع الملزومات قلت وفيه نظر فانه كما ذكر المصنف في شرح الهداية معلوم ان
بعض صور الخراج يكون مع الفتح عنوة وهو فيما اذا اقر اهلها عليها وكذا بعض صور العشر
وهو فيما اذا فتحها عنوة وقسمها بين الغانمين كما ان بعض صور الخراج لا يكون مع العنوة بل للصلح
او بان احياها وسقاها بما الانهار الصغار او كانت قريبة من ارض الخراج على الخلاف فلا يلزم
عدم تصور اجتماعهما مطلقا نعم كما قال المصنف ومع هذا والذي يغلب على الظن
ان الراشدين من عمر وعثمان وعلي لم ياخذوا عشرا من ارض الخراج والنقل كما نقل تفاصيل
اخذهم الخراج بهذا يقتضي العادة وكونهم فوضوا الدفع الى الملاك في غاية البعد اذ كان
العشر وظيفة في الارض التي وظف فيها الخراج على اهل الكفر فهل يقرب ان يتولوا اخذه
وظيفته ويكلوا الاخرى اليهم ليس لهذا معنى وكيف وهم كفار لا يومنون على ادائه من طيب
انفسهم واذا كان الظن عدم اخذ الثلاثة صح دليلا بفعل الصحابة خصوصا الخلفا الراشدين
ويكون اجماعا هذا وخراج المقاسمة يتعلق بالخارج حقيقة كالعشر ذكره في اصول صدر
الاسلام وشرح الطحاوي وغيرهما فلا جرم ان في الكافية وخراج المقاسمة بمنزلة العشر
لان الواجب شي من الخارج وانما يفارق العشر في المصرف **وسبب الوجوب للطهارة ارادة الصلاة**
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا **اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وللاجماع على عدم اعتبار**
حقيقة القيام اي منعقد على ان ليس القيام مطلقا السبب **بل** السبب لوجوبها **الارادة**
للصلاة والحدث شرط وجوبها كما ذهب اليه صدر الشريعة وغيره بناء على ان المراد اذا اردتم القيام
الى الصلاة وترتيبها عليها يشعر بسببيتها والغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الله
تعالى بصفتها فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوبها عليه فيكون
شرطا وتعقبه المصنف في شرح الهداية بما في ذكره هنا طول فيراجع منه **والحدث** عنده

بعضهم لدوارنها معه وجودا وعدما واجيب بمنع كون الدوران دليل العلة سلمناه
لكن لا نم انه وجدا موجود لوجود الحدث من غير وجوب الطهارة قبل دخول الوقت
وفي حق غير البالغ على ان سبب الشي ما يفضي اليه والحدث يزيل الطهارة وينافيها واجيب
عن هذا بانه لم يجعل سببا لنفسها بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه وقال المصنف
ثم ان نقضها اي نقض الحدث طهارة سابقة عليه **لم يمنع** معه اي يكون نفسه **سببا للوجوب**
لطهارة **اخرى** لاحقة اذ لا منافاة بينهما **لكن مع الصلاحيه** اي صلاحية الحدث لسببية لها
يحتاج الى دليل الاعتبار اي الدليل الشرعي على كونه سببا لها لان السببية انما تثبت بدليل الجعل
لا بمجرد التجويز ودليل الجعل وقال شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام في اخرين سبب وجوبها
الصلاة والحدث شرط وجوب الاداء لاضافتها الى الصلاة فيقال طهارة الصلاة وثبوتها
بثبوتها وسقوطها بسقوطها ولا يخفى عدم ظهور كون مجرد الصلاة سببا للطهارة بل الذي
يظهر ان الموجب لها وجوب ما يستلزم تحققها فلا جرم ان قال الشيخ قوام الدين الكاكي
والصحيح ان سبب وجوبها الصلاة اي وجوب الصلاة وقال المصنف **فلا وجه وجوب**
مشروطها لما عرف من ان ايجاب الشي يتضمن ايجاب شرطه **واسباب العقوبات المحضة**
كالحدود محضورات محضة من الزنا والسرقة والقذف وغيرها **واسباب ما فيه معنى**
العقوبة والعبادة اذ لم تجب الكفارات **ابتدا تعظيما** لله تعالى كسائر العبادات بل اجزية
على افعال من العباد فيها معنى الحظر زجرا عنها وهذا معنى العقوبة اذ العقوبة
ما وجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به **وشرط فيها نحو الصوم** من الصدقة
والاعتاق **ولزمت النية** فيها شرطا لها وهذا معنى العبادة وقد تقدم هذا اوضح
مع زيادة عليه في فصل الحاكم من اسباب ما فيه معنى العقوبة مبتدا خبره **ما تردد بين**
الحظر والاباحة ليقع الملائمة بين السبب والمسبب فيكون معنى العبادة مضافا
الى صفة العبادة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر اذ الاثر ابدا يكون على وفق
المؤثر ولذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح
المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها وذلك **كالافطار** العمد في نهار
رمضان لانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه
جناية على الصوم المأمور به واورد عليه الافطار بالزنا او شرب الخمر فانه يجب به الكفارة
مع ان كلا حرام من جميع الوجوه واجيب بانه مباح من وجه لان الافطار يلاقي
الامساك حقه ولهذا يصير به متعبدا لله تعالى فمن حيث ان الافطار لا في حقه يكون مباحا
من حيث انه جناية على الصوم لا يجب الكفارة بها وانما الموجب لها الفطر وقد بينا ان الفطر
من حيث انه يلاقي الفعل نفسه المملوك له يكتسب فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه
الجهة بين ان يكون الفطر بالمباح والحرام في شرح المغني للقاآني وفيه نظر لانه ينتقض بالقتل
العمد لانه يلاقي فعل نفسه وهو الكف عنه انتهى يعني فيلزم ان يكون
مباحا من وجه وليس كذلك بل هو محظور محض كما تقدم **والظهار** وهو تشبيه الزوجة
او جزء منها شايع او معبر به عن الكل بالاجل النظر اليه من الحرمة على التابيد فانه من

حيث كان طلاقا مباحا ومن حيث انه منكر من القول وزور محظور والعود شرط وقد اسلفنا
في فصل الحاكم ان اخرين منهم فخر الاسلام على ان سبب وجوبها الظهار والعود جميعا لان
الظهار كبيرة فلا يصلح وحده سببا للكفارة ويصلح مع العود لانه مباحا وان اخرين منهم صاحب
المحيط على انه العزم على الوطي والظهار شرط وبيان الوجه في كليهما وما عليهما وما العلة
السنية مع زيادة مباحث فليستذكر بالمراجعة منه وعندنا فهي هو سكوته بعيدها ان
وقد ربما يمكنه طلاقها ورد بان شرعية الكفارة لرفع الحرمة والجناية والظهار لم يوجب
تحريم العقد ليكون الامساك عن طلاقها جناية وايضا فقد يكون الامساك عن طلاقها للسعي
في تحصيل الكفارة او للتروي في طلاقها فلا يكون مجرده جناية فلا ينتهض سببا لها
والقتل الخطا سواء كان خطا في القصد بان يرمي شخصا يظنه صيدا او حربيا فاذا هو
مسلم وفي الفعل بان يرمي غرضا فيصيب ادميا فهو مباح باعتبار انه لم يقصد قتل معصوم
الدم محظور باعتبار اصابة معصوم الدم وقتل الصيد وارتفاق باللبس والطيب والجماع
مباحة من حيث انها جناية على احرامه او الحرم محظورة اليمين المنعقدة المستقصد بالحنث وقد
ذكروا في اجتماع الحظر والاباحة فيها وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وهو مندوب
اليه ومنهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل
وهذا يشير الى ان اليمين سبب والحنث شرط ثانيهما انه عقد مشروع مشتمل على تعظيم الله
تعالى ونقضه بالحنث محظور لما فيه من هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى وكانوا
يصرون على الحنث العظيم وهذا يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب وفي التحقيق والى كل
واحد ذهب فريق من العلماء وفي الكشف ما ملخصه اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافتها
اليها الا انها عندنا سبب لصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة وشرط
وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة
وجبت خلفا عن البر ليصير كانه لم يفت فرط فواته لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل
واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر فهي باقية في حق الخلف والسبب
في الاصل والخلف واحد وعند الشافعي هي سبب بصفة كونها مقصودة وتجب الكفارة اصلا
لا خلفا عن البر لشرط فوات التصديق من الخبر فلا تجب بسطه في الغموس عندنا وتجب فيها
عنده **في تحريره** اي هذا القسم **نوع طول** لا باس بطيه في المتون كما لا باس ببسطه
في الشروح فلا جرم انطويناه وبسطناه والحمد لله **و** السبب **لشرعية المعاملات** من بيع ونكاح
وغيرها **البقاء** للعالم **على النظام الاكمل الى الوقت المقدر** بقاؤه اليه فان الله سبحانه
قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية
في الغذاء واللباس والمسكن ونحوها لكن وهي لعدم استقلال كل فرد بها وعدم تيسرها
له يفتقر الى معاونة ومشاركة فيها من افراد النوع ثم يحتاج الى التوالد والتناسل بالازدواج
بين الذكر والاناث وقيام بالمصالح وكل من هذه الامور تفتقر الى اصول كلية مقررة من
الشارع يندرج تحتها الاحكام الجزئية المتعلقة بصلاح المعاش والمعاد ليحفظها العدل

والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب علي من يزاحمه فيقع الجور ويختل النظم
وبين المعاملات المذكورة في الكتب الفقهيه فصدق قول المصنف وما تقدم في المرصد
الاول في تقسيم العلة من حفظ الضروريات والحاجيات تفصيل هذا او السبب
للاختصاصات الشرعيه كالملك والحرمة وازاله لملك الرقبه لا الي احد التصرفات القوليه
والفعليه المجعوله اسبابا شرعا لها كالبيع والطلاق والعتاق فقد اطلقوا لفظ السبب
علي ما تقدم في فصل العلة اطلاقهم عليه علة فيحتاج الي اعطا ضابطا في ذلك بيانا
لاصطلاحهم فيه نفيا للاعتراض عليهم فقيل اي قال صدر الشريعه ما ترتب عليه
الحكم ولم يعقل تاثيره في الحكم وليس هو صنع المكلف خص باسم السبب
لانه مفض الي الحكم كالوقت للصلاة وان كان ما ترتب عليه الحكم فعلة اي بذلك المترتب
عليه الحكم علة للحكم ويطلق عليه سبب مجازا كالبيع للملك وان لم يكن ذلك الحكم
الغرض من وضعه كالشرا للملك المتعة لا يعقل تاثيره اي لفظ الشرا في ملك المتعة من الشرا
وليس ملك المتعة الغرض منه اي من الشرا ملك الرقبه فسببه اي فذلك سبب
الحكم لانه مفض اليه وان عقل تاثيره اي تاثير ما ترتب عليه الحكم في الحكم خص ذلك
المترتب عليه الحكم باسم العلة قال المصنف والاصطلاح الظاهر ان ما لم يعقل تاثيره
اي مناسبة بنفسه بل انما تعقل مناسبته بما هو مظنته علي ما قدمنا في فصل العلم
في ثلثه شرعا اعتبار اي اعتبار ما هو مظنته لتعلق الحكم به فمظنته علة له اي
كالسفر لقصر الصلاة وما هو مفض اي الحكم بلا تاثير فيه سبب والا لو كان المراد بالعلة
ما ذكره هذا القايل خص اسم العلة الحكمة اصطلاحا والاصطلاح الاصولي ناطق
بخلافه اي بتخصيص الحكم باسم العله ويطلق كل من العله والسبب علي الاخر
مجازا ومن اطلاقه عليه اطلاقه علي التصرفات الشرعيه من البيع وغيره واما الشرط
اي اقسامه فما يطلق عليه لفظ شرط حقيقي وهو ما يتوقف علي الشي في الواقع
كالحياة للعلم وشرط جعلي اما للشرع فيتوقف الشروط اي وجوده الشرعي عليه
شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة اذ لا وجود للنكاح والصلاة الشرعيين
الصحيحين بدونها والعلم لوجوب العبادات علي من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى
دار الاسلام في حقه حتي لو لم يعلم بوجوبها عليه حتي مضي زمان ثم علم لا يلزمه قضا
شي منها وان وجد سبب الوجود حقيقة وهو الوقت لان العلم به او ما يقوم مقام العلم به
وهو شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادني طلب شرطا لصحة التكليف
لا يصح الا بالقدرة وهي لا تحصل الا بالعلم او بما يقوم مقامه ولم يوجدا وحيث فات
الشرط في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب وكانت الاسباب من الوقت
والشهر والبيت وغيرها مع وجودها حقيقة كالمعدومة حكما في حقه واما وجوب
قضاها علي من اسلم في دار الاسلام ولم يعلم وجوبها حتي مضي زمان فعلي فرض انتفا
علمه بها لم ينتف ما هو قايم مقامه وهو شيوع الخطاب في دار الاسلام لوجوده فيها فات

قبل المتوقف علي علم المكلف وجوب الادا الثابت بالخطاب دون نفس الوجوب الثابت بالسبب
وكونه السبب سببا اذ لو كان العلم شرطا لهما لما وجبت الصلاة علي النايم والمغمي
اذا لم يمتد الاغما ولما وجب الصوم علي المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر لعدم الشرط
وهو العلم في حقهم لكن اللازم باطل لتحقق الوجوب عليهم فكذا الملزوم وهو اشتراط
العلم لنفس الوجوب وبلوغه الي ساير المكلفين بمنزلة بلوغه الي كل منهم ذكره الكشف
وفيه تامل او للمكلف بتعلق تصرفه عليه اي ذلك المجعول شرطا له بكلمة الشرط مع امكان
الشرع لذلك كان دخلت الدار فانت طالق اي علي معناه اي المجعول بكلمة الشرط مع امكان
الشرع بان يدل الكلام علي التعليق دلالة كلمة الشرط عليه كالمراة التي اتزوجها
طالق لوقوع الوصف الذي هو التزوج وصفا لامراة غير معينة والوصف معتبر لتعريفها
وحصول تعينها الذي لا بد لوقوع الطلاق عليها منه لان اضافة الطلاق الي مجهول غير
صحيح واذا اعتبر فيها صار بمعني الشرط اذ ترتيب الحكم عليه تعليق له
به كالشرط فيكون شرطا دلالة لان الشرط ما يكون علي خطر الوجود ويتوقف نزول الجزا عليه
وقد وجد هذا فيما نحن فيه فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق الا انه يستقيم
هنا ذكر الجزا بالفا وبدونه الصفة ليست بشرط صيغة بل شرط معني فاستقام ذكر الجزا
بالفا وبدونه ايضا عملا بالشبهين وهذا بخلاف ما لو دخل الوصف علي معين بان اشار الي
المراة الاجنبيه او ذكرها باسمها العلم فقال هذه المراة التي اتزوجها طالق وزينب
التي اتزوجها طالق فانه يصلح دلالة علي الشرط لان الوصف في المعين لغو فيلغو الوصف
المذكور فتبقي هذه المراة وزينب طالق وزينب طالق فيلغو لعدم المحليه بخلاف
ما لو كان التعليق بصيغة الشرط فانه يصح في المعينه وغيرها كان تزوجت المراة فهي طالق
فان الطلاق يتعلق بالشرط فيهما جميعا ويسمي هذا النوع مما يطلق عليه اسم الشرط شرطا
محضا لامتناع العلة اي وجودها الحكم بالتعليق اي بسبب التعليق به وجود العلة
فاذا وجد وجدت وبعد وجود الحكم وفي العله لوجوبه والوضع اي ولاشتراكهما في
كونهما موضوعين امارات علي الحكم شرطا لان العلل الشرعيه امارات علي الاحكام كالشروط
اضافوا اليه اي الي الشرط الحكم احيانا في التعدي وذلك عند عدم صلاحيته للاضافة
اضافة الحكم عليها لان سببيه الشي قد يخلفه عند تعذر اعتبار حقيقته ثم كل شرط
لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها وفي شرح المغني للقاآني والاولي ان يزيد ولا سبب
لانه اذا لم يصلح العله وصلح السبب يضاف الي السبب دون الشرط كما يلوح مما سياتي وهو
حسن وسموه اي هذا الشرط شرطا فيه معني العلة كشق الزق المشتمل علي مايع
تعديا اذا سال منه وتلف وحفر البير في الطريق تعديا اذا وقع فيها مال فتلف فانه يضمن
الشاق والحافر لان العلة في تلف المايع السيلان لا تصلح لاضافة الحكم الضمان اي ضمان
العدوان اليه اذ لا تعدي فيه لانه امر طبيعي للمايع ثابت بخلق الله تعالي والشق شرطه
اي السيلان وازالة المانع من السيلان تعديا علي مالكه لان الزق كان مانعا منه فيضاف
الضمان اليه وعليه المسقوط في البير الثقل وهو لا يصلح لاضافة الحكم الذي هو ضمان

العدوان اليه لانه طبيعي لا تعدي فيه وحفر البير شرط السقوط وازالة المانع منه
تعديا لان الارض كانت مانعة من عمل علته فاطيف الحكم اليه ولا يقال ينبغي اذا تعذر
اضافته الي الثقل ان يضاف الي المشي لانه سبب وهو اقرب الي العلة من الشرط لاشتراكهما
في الافضا الي الحكم والا تفضا اليه لانا نقول لا يجوز ان يضاف الضمان الي المشي لان الضمان
ضمان عدوان فلابد فيما يضاف اليه من صفة التعدي بان تعمد المرور علي البير فوقع
وهلك يضاف التلف اليه لصلاحيته للاضافة لا الي الشرط فلا يضمن الحافر فظهر ان خلافه
الشرط انما يكون عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم اليها **وكشهود وجود**
الشرط ولعود دخول الدار مثلا بعد تعليق الطلاق به فيما اذا شهد اثنان علي رجل لم يدخل
بزوجته انه علق طلاقها بدخولها اياها **فاذا رجعوا** اي شهود الشرط وحدهم **بعد**
القضا بالطلاق ولزوم نصف المهر **ضمنوا** نصف المهر للزوج **كفخر الاسلام** ولفظه وجب
ان يضمنوا لان العلة وهي عين الزوج لا يصلح علة للضمان لخلوها عن وصف
التعدي اذ شهودها انما يثبتون علي شهادتهم فتجب اضافته الي الشرط لظهور صفة التعدي
بالرجوع قال غير واحد من الشارحين منهم صاحب الكشف وقال عجب لانه لم يثبت فيه
عنهم رواية انتهي قلت ويويده ما في شرح الجامع الكبير للشيخ ابي المعين لم يذكر محمد
ان شاهد الشرط لو رجعا علي الانفراد هل يضمنان ثم قال وينبغي ان يقال يضمنان لان
ايجاب الضمان علي محصل الشرط عند انعدام امكان الايجاب العلة واجب وما في التحقيق
وغيره لا رواية فيه عن السلف وفي شرح الجامع للعتابي قال بعضهم لا يضمنون كشهود
الاحصان اذا رجعوا وحدهم وقال اكثر المشايخ يضمنون لانهم سببوا التلف بغير حق
وله اثر في وجود العلة عند الشرط فيكون سبب الضمان عند عدم العلة بخلاف الاحصان
لانه موثر في منع وجود العلة وهو الزنا لا في وجوده فلا يلحق بالعلة **والذي**
في الجامع الكبير لا يضمنون ذكره في الكشف نقلا عن ابي اليسر في اصول الفقه
له وفي التلويح الصغير ولم اقف عليه فيه ولا في مسايل الجامع الكبير للزعفراني ولا التلخيص
وما تقدم عن ابي المعين والتحقيق ينفيه ايضا نعم عزاه شمس الايمة السرخسي في المبسوط
الي الزيادات وفي التحقيق الي عامة المتاخرين وسيذكر المصنف انه المختار **وعليه**
شمس الايمة **السرخسي وابو اليسر وفي الطريقة البرغرية هو** اي ضمان الشهود الشرط
قول زفر والثلاثة ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد قالوا **لا يضمنون** علي هذا في كتاب
الاكراه **قيل** وقايله صاحب الكشف **لان العلة وان لم تكن صالحة لايجابه** اي الضمان لخلوها
عن صفة التعدي **صالحة لقطعه** اي الحكم **عن الشرط** اذ الاثبات العلة **فبعد محاسـ**
قال المصنف **اي القضا فانه لا يصلح** علة لايجاب الضمان **والا** لو صلح لايجاب الضمان
ضمن القاضي لانه صاحبها والحكم انما يضاف الي غير العلة اذا لم تصلح هي لاضافته اليها
وبه اي بهذا التقدير **ينتفي ما قيل** اي ما قاله التفتازاني **انه** اي هذا المثال **مثال**
ما لا علة فيه اصلا وما فيه اي من الشرط الذي فيه معني العلة مع وجود العلة **ولا تصلح**
العلة لاضافة الحكم اليها **شهادة شرط اليمين الاول في قوله** لعبده **ان كان قيده عشرة**

من

من الارطال **فهو حر وان حل فهو حر فشهدا بعشرة** اي انه عشرة ارطال **فقضي بعتقه**
ثم حل القيد ثم وزن فبلغ ثمانية من الارطال **ضمنا قيمة** العبد لمولاه **عند ابي حنيفة**
وابي يوسف اولا **لنفاذه** اي القضا بعتقه **باطنا** اي فيما بينه وبين الله تعالي عنده كنفاذه
ظاهرا اجماعا **لابتنايه** اي القضا بعتقه **علي موجب شرعي** للقضا وهو الشهادة المذكورة
فلا بد من صيانته عن البطلان بقدر الامكان وذلك باثبات التصرف المشهود به مقدما علي
القضا بطريق الاقتضا فان قيل ينبغي ان لا ينفذ باطنا عنده ايضا بعد الحل لتيقن
بطلانه بعده بظهور كذبهما كما لو ظهر الشهود عبيدا او كفارا فالجواب لا والفرق
بينهما ان نفوذ القضا عنده باعتبار انه يسقط عن القاضي التعرف بما لا طريق الي معرفته من المانع
من نفوذه وعدم نفوذه باعتبار انه لا يسقط عنه ما يمكنه الوقوف عليه من المانع من نفوذه
وما نحن فيه من الاول كما سيذكره المصنف وكون الشهود عبيدا او كفارا من الثاني كما اشار
اليه بقوله **بخلاف ما اذا ظهروا عبيدا او كفارا** فان القضا بشهادتهم ليست علي موجب
شرعي من غير تقصير من القاضي في تعرف المانع من النفوذ لتقصيره في الوقوف علي ما يمكنه
الوقوف عليه من المانع من قوله **لامكان الوقوف عليه** اي علي كل من رقهم وكفرهم فلم
يسقط عن القاضي تعرف ذلك منهم فلم ينفذ **وفيما نحن فيه سقط** عن القاضي تعرف
صدقهم لانه بمعرفة وزن القيد وقد سقطت عنه **معرفة وزنه لانه** اي عرفان وزنه
بحله اي القيد ليوزن **وبه** اي وبحله **يعتق** فلم يكن مقصرا في الوقوف علي ما له
طريق الي تعرفه من المانع من نفوذه فينفذ القضا بدون الحل **واذ نفذ** القضا بعتقه
باطنا كما نفذ ظاهرا **عتق قبل الحل فامتنع اضافته** اي العتق **اليه** اي الحل **والعلة**
وهي اليمين اي الجزا وهو فهو حر **منه** اي في هذا الكلام **غير صالح لاضافة الضمان**
اليه اي العلة وذكر ضميرها باعتبار **انه** اي الحر **تصرف المالك** في ملكه **لا تعدي منه** فيه
كما اذا باع ملك نفسه او اكله **فتعين** ان يضاف الحكم **الي الشرط وهو** اي الشرط **كونه**
اي القيد **عشرة وقد كذب الشهود تعديا فيضمنون وعندهما** عن ابي يوسف
اخرا ومحمد **لا** يضمنون قيمته لمولاه **اذ لا ينفذ** القضا عندهما **باطنا** لان صحته بالحجة
والحجة باطلة حقيقة لانها كذب لا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت
حجة في وجوب العمل دون التنفيذ حقيقة اذا كان كذلك كان القضا بالحرية نافذا
في الظاهر لا باطنا **فهو رقيق باطنا بعد القضا** بالعتق ثم **عتق بالحل** لا بالشهادة فلا
يضمنون **وما فيه** اي ومثال اجتمع فيه شرط وعلة معارضة له **صالحة** لاضافة الحكم
اليها **شهادة اليمين والشرط** الثاني **مضاف** الحكم **اليها** اي شهادة اليمين **فيضمن**
شهود اليمين نصف المهر **اذا رجع الكل** اي شهود اليمين لان شهود علة لانهم اثبتوا قول
الزوج هي طالق وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فلا جرم لا اضافته الي الشهود وسمو شهود
التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق علة الا بوجود الشرط اما باعتبار ما يول اليه
واما باعتبار ان العلة اعم من الحقيقية وما فيه معني السببية واما باعتبار بعد شهادة
الفريقين وقضا القاضي فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط لا مطلقا وتحقق

العلية موقوف على الشرط فشهوده اولى بالضمان لانهم شهود تحقق العلة وتاثيرها
اجيب بانا لا نم انهم شهدوا على ذلك التقدير بل شهدوا بايقاع التعليق مطلقا ولعو علة
لولا المانع ولا تعلق لشهادة شهود الشرط بتحقق وتاثيرها فانهم صرحوا بانه لا علم لهم
بها ولا بتحققها وتاثيرها بل تحققها وتاثيرها بشهادة شهود التعليق فانهم لما اثبتوا كان
من ضرورته تحقق العله وتاثيرها عند ارتفاع المانع الا ترى انهم لو شهدوا بالتعليق ثم
تحقق الشرط من غير شهادتهم ثم رجعوا بعد الحكم ضمنوا ولو تحقق التعليق من غير شهادة
باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا بعد الحكم ضمنوا ولو تحقق التعليق
من غير شهادة باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا لم يضمنوا فعرفنا ان
تحقق العله وتاثيرها غير مضاف الى شهادة الشرط بوجه **وما** اي سموا اي الشرط الذي
لم يضف الحكم اليه اصلا كاول المفعولين من شرطين علق عليهما طلاق او غيره **كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار** فانت طالق **شرطا مجازا اصطلاحا عليهما** لتخلف حكم الشرط وهو
الوجود عنده وجوده عنه لكن لما كان الحكم مفتقرا اليه في الجملة كان شرطا صورة لا معنى
وهذه هي العلاقة قال المصنف ـــــــ **وهو** اي المسمى **خبر تحقيقه** اي الشرط
لتوقف وجود الحكم عليه من غير تاثير ولا افضا **ويقال لهذا ايضا شرط اسما لا حكما** اما اسما
فلتوقف الحكم عليه في الجملة في نفس الامر ولهذا اجمعوا على تسمية كل من الطهارة وستر
العورة والنية شرطا سوا تاخر احدها او تقدم مع ان الصلاة متوقفة على المجموع
واما لا حكما فلعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلتهما واحدة ثم ابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا لان الطلاق
لا يقع في غير الملك وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى لم تطلق عنده
زفر لاستواء الشرطين في توقف الجزا عليهما فصار الشرط واحد والملك شرط عند وجود
الثاني فكذا عند الاول وطلقت عند علمائنا الثلاثة لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلتهما في غير الملك الا الخلة اليمين لان محل
اليمين الذمة فيبقى ببقايها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزا
المفتقر الى الملك **وما** اي وسموا الفعل الذي **اعترض بعده** اي حصل بعد حصوله
فعل مختار لم يتصل هذا الفعل **به** اي بذلك الفعل حال كون هذا الفعل **غير
منسوب الى الشرط** اي ذلك الفعل **كحل قيد العبد شرطا فيه معنى السبب فلا ضمان به**
لان فعل الفاعل المختار الذي بهذه الصفة صالح لاضافة الحكم بغيا في الى الشرط
فلا يضمن الحال **قيمته** اي العبد **اذا ابق** لان حكمه شرط الاباق في الحقيقة لانه ازالة
المانع من الاباق الذي هو علة تلف ماليه وقد اعترض عليه فعل مختار صالح لاضافة
التلف اليه وهو الاباق فيمتنع اضافة الحكم الى الشرط ثم لما سبق الحل الاباق كان للحل
حكم السبب لان سبب التي يتقدم لكونه مفضيا اليه وشرطه يكون متاخرا عن صورة
العله وجود الخرخ الشرط المحض نحو ان دخلت الدار فانت طالق اذا التعليق وهو فعل المختار
لم يعترض على الشرط بل بالعكس وما اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق

زق الغير فسال المايع منه فتلف وما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق لانه وان لم
تعترض عليه فعل المختار فالامر استعمال للعبد وهو متصل به فيصير غاصبا به للعبد
لحلله على وقف استعماله كالالة له من حيث انه اختار لها وما اذا كان فعل المختار
منسوبا الى الشرط كما سيذكر المصنف ثم لا خلاف في عدم ضمان العبد اذا كان عاقلا فان
كان مجنونا لا يضمنه عندهما خلافا لمحمد ذكره في المبسوط وذكر في التتمه انه اذا كان
مجنونا كان الحال ضامنا من غير اختلاف **وكذا في فتح القفص والاصطبل لا يضمنهما جعله**
اي الفاتح الطير والدابه اذا ذهبا منهما على الفور **خلافا لمحمد** فقال يضمنهما اذا ذهبا
على الفور وبه قال الش **في جعله** اي محمد فاتح كل منهما **كشرط فيه معنى العلة**
اذ طبعهما اي الطير والدابه **الانتقال** اي الخروج عنهما بحيث لا يصبران عنه عادة **عند**
عدم المانع منه والعادة اذا تاكدت صارت طبيعه لا يمكن الاحتراز عنها **فهو** اي
انتقالهما منهما **كسيلان المايع** من الزق **عند الشق ولان فعلهما** اي الطير والدابه
هدر شرعا للفساد اختيارهما كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت
مختارة لانه اختار فاسد فلا يصلح لاضافة التلف اليه **فيضاف التلف الى الشرط**
الذي هو الفتح **وهما** اي ابو حنيفة وابو يوسف **منعا الالحاق** اي الحاق الطاير
والدابه بالجماد المايع في اضافة التلف الى الشرط **بعد تحقق الاختيار لهما وكونه**
اي فعلهما **هدرا** اي لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب محله الذمه ولا ذمة لهما **لا يمنع
قطع الحكم عن الشرط كالمرسل** من ذوات الارسال المصاد بها **الى صيد فمال** المرسل
عنه الى الصيد **ثم رجع** المرسل **اليه** اي الى الصيد **فاخذ ميله هدر** في اضافة
الحكم اليه لكونه بهيمة **وقطع ميله النسبة** لا رساله **الى المرسل فلا يحل اكله**
اما لو نسب خروجهما **اليه كفتحه** اي الفاتح **على وجه نفرهما** اي ما كان فيهما من طائر او دابة
ففي معنى العلة اي فتحه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة **فيضمن الفاتح**
هذا وذكر القاضي ابو زيد ان ما ذكراه قياس وما ذكره المخالف قريب من الاستحسان
لما فيه من الحاق العادة وان كان من غير اختيار بالطبيعه صيانة لاموال الناس
والاهدار الاختيار ما لا عقل له حكما فانه اختيار لا حكم له قال صاحب الكشف ـــــــ
فعلى هذا هذه المسيلة من المسايل التي يترجح القياس فيها على الاستحسان قلت بل في هذا
اشارة الى اختيار الفتوى بالاستحسان وهو حسن موافق لما سبق من اختيار بعض
المشايخ الفتوى بالضمان بالسعاية بل بطريق اولى ثم يلزم منه لزوم الضمان وان لم
يخرج كل منهما في فور الفتح بل بعد لحظة كما هو غير خاف على المتامل لكن ذكر في الكشف
وغيره عدم الضمان لانها اذا لم تخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد وساق هذا الحكم مساق المتفق عليه وفيه
تامل **واما العلامة** وعلمت انها لمجرد الدلالة على الحكم فالمتوقف عليها بمجرد العلم
به لا هو نفسه **فكالاوقات للصلاة والصوم** المفروضين فانها دالة على وجود
وجوبها من غير افضا ولا تاثير **وعدم الاحصان** لا يجب رجم الزاني والزانيه **منها** اي

العلامة كما ذهب اليه ابو زيد والرحمي والبزدوي في اخرين من المتاخرين ثم اورد اي
الاحصان قبل ثبوت الزنا بشهادة النسا مع الرجال اي بشهادة رجل وامراتين خلافا لابي
زفر ولو كان علة او سببا او شرطا لوجوب الرجم لم يثبت بشهادتهن مع الرجال لتوقف
الوجوب عليه وشهادتهن غير مقبولة في الحدود وبعد ثبوت الزنا عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف بنا على ان المقصود منه حينئذ تكميل العقوبة والمكمل لها بمنزلة الموجب
لاصلها فلا يثبت بشهادتهن كالزنا بخلاف ما قبل ثبوت الزنا فان تكميل الحد لا يتعلق به وقال
الاحصان ليس بموجب للعقوبة اذ هو على ما قال كثير كون الانسان حرا عاقلا بالغا مسلما
قد تزوج امراة تزوجا صحيحا ودخل بها وهما على هذه الصفة وعزى الرحمي هذا
المتقدمين ثم تعقبهم بان شرطه على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة
هي مثله ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص
والحرية شرط تكميل العقوبة والحاصل انه عبارة عن خصايل حميدة بعضها غير داخل تحت القدرة
كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح فيستحيل
ان يكون موجبا للعقوبة وانما الموجب لها العلة الصالحة وهي الزنا فلا تمنع ثبوت هذه
الخصال او شي منها بثبوت الزنا كما في قبل ثبوته مشكل بل هو اي الاحصان شرط لوجوب
الحد اي الرجم كما ذكره الاكثر منهم متقدموا مشايخنا وعامة المتاخرين لتوقفه اي وجوب
الحد عليه للعلم بان الزنا بنفسه لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده
ومعلوم ان العلامة اذا كانت دليل الوجود يلزم ان لا يثبت الا بعد الوجود فان قيل
فعلى هذا ينبغي ان يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم كما هو قول زفر كما هو الحكم
في شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم في المسألة السابقة فالجواب لا وعدم الضمان برجوع
شهود الشرط هو المختار كما سلف وجهه وانما تكلفه اي الاحصان علامة المضمن بشهود الشرط
فلا يرد عليه عدم تضمين شهود الاحصان وهو اي تكلفه علامة ليندفع عنه الزام تضمينهم
غلط لانه لو كان الاحصان شرطا لم تضمن شهوده به اي الرجوع ايضا اذ شرطه اي تضمين
شهود الشرط الذي هو الاحصان فان قيل الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد
وجودها صورة الى حين وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول مثلا والزنا اذا تحقق
لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده لان الاحصان لو وجد بعد الزنا
لا يثبت به الرجم والجواب ان هذا ليس مطلقا كما اشار اليه بقوله وتقدمه
اي الشرط الاحصان على العلة الزنا غير قادح في كونه الاحصان شرطا لايجاب الرجم اذ تاخر
اي الشرط عنها اي العلة صورة غير لازم كشرط الصلاة من ازالة حدث وخبث وشروط
وغيرها فانه متاخر عن علة الصلاة اي الخطاب بها والتضييق ذكر المصنف وهذا
منه بنا على ان المراد وجوب شرطها فيكون هذا مثالا لتاخر الشرط عن العلة والا فان كان
المراد وجوده فهو قد يتاخر عن علتها بالتفسير السابق لها اما لعذر من المكلف او تساهلا
وقد يتقدم عليها استعدادا للادا بها عند تحقق علتها وعلى هذا فيجعل صدر الشريعة
الوضو للصلاة مثالا يلزم احدهما بعينه بل قد وقد يتقدم الشرط الذي هو الوضو على

الصلاة

الصلاة ليس من هذا الشي ثم يدل انه يلزم تاخير الشرط عن العلة العقد لصحة التصرفات
الشرعية علة لاحكامها المختصة بها والعقل شرط لها وهو متقدم عليها الا في الشرط التعليقي
فانه متاخر عن صورة العلة لازم بل قيل اي قال التفتازاني ولا فيه وليس التاخر التعليقي
عن صورة العلة بلازم ايضا فقد يتقدم التعليقي ويكون التاخر العلم به وظهوره كالتعليق
وقيد عشرة بان قال زينة قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر فقد سبق الشرط وهو كونه
عشرة العلة اي اليمين اي الجزاء منه على قوله فهو حر ثم نظر المصنف بان ذلك لا يتصور
لان حقيقة الشرط معدوم على خطر الوجود وذلك هو العلم بكونه عشرة فكان هو
الشرط وان كان في ظاهر اللفظ خلافه ولهذا معنى قوله والظاهر ان التعليق في مثله
يكون على الظهور وان لم يذكر اي وان لم تقل ان ظهر ان زنة قيده عشرة ارطال لان حقيقته
اي الشرط التعليقي تعليق على معدوم على خطر الوجود فعلى كاينة تخير معنى وان
كان تعليقا صورة والعبرة للمعنى وقد اسلفنا هذا في ذيل مفهوم الشرط من مفاهيم
المخالفة فليستذكر بالمراجعة والحاصل ان هذا الشرط التعليقي قد يتقدم فيه وجود
المعلق عنه وجود المعلق عند ظهور المعلق عليه والعلم به بمعونة المقام واياما كان
فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة دايما والله سبحانه اعلم فكونه اي الاحصان
علامة لوجوب الرجم مجازا لتوقف وجود وجوب الرجم شرعا وجوده من غير تاثير
ولا فضا ولو كان علامة حقيقة لما توقف وجوده على وجوده ولا تتقدم العلامة
على ما هي علامة له كالدخان علامة على النار فلا تسبق وجوده على وجودها قلت
ولقايل ان يقول انه ثم اشتراط هذا في العلامة اصطلاحا فيها والا فلا يلزم من كون الشي
علامة على غيره ان يكون ما هو علامة عليه سابقا عليه بل قد يكون سابقا عليه كالنار
بالنسبة الى الدخان وقد يكون متاخرا عنه كالساعة بالنسبة الى علاماتها والحاصل ان
العلامة كما تكون دالة على موجود في الزمان السابق تكون دالة على موجود في الزمان
اللاحق ومنه اي هذا القسم المسمى العلامة ولادة المبتوتة اي الثانية بثلاث فما دونها
والمتوفى عنها زوجها علامة العلوق السابق على الطلاق والموت اذا اتت به في مدة
محتملة ولو اتت به بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من الزوج بالحبل عندهما اي ابي
يوسف ومحمد فقبلا شهادة القابلة الحرة العدلة عليها اي الولادة لان شهادتها
حينئذ لتبيين الا في تعيين الولد وهو من الامور التي لا يطلع عليها الرجال وهي اي شهادتها
مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال لما روى ابن ابي شيبة عن الزهري مرسلا مضت
السنة ان يجوز شهادة النسا فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النسا وعيوبهن
ثم ثبوت نسبه اي الولد انما هو بالفراش السابق على الولادة وهو القايم عند العلوق وعنده
اي عند ابي حنيفة ليست الولادة علامة الا مع احدهما اي الحبل الظاهر قبل الطلاق
او الموت واعتراف الزوج به فلا يقبل شهادة القابلة دونه لان الولادة والحالة هذه
اي عدم ظهور الحبل وعدم اعترافه بالحبل سابقا كالعلة لثبوت النسب لا يعلم ثبوته
الا بها فلا يلزم النصاب اي فيشترط لاثباتها كالحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف

ما اذا كان الفراس قايما او الحبل الظاهرا او اقرار الزوج بالحبل فان كلامه ذلك دليل
ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة مع علامة معرفة له ومثله اي هذا الاختلاف
في كون الولادة علامة اولا اذا علق طلاقها عليها اي الولادة ولم يكن حبل ظاهر ولا اقرار
الزوج به فقالت ولدت وانكر الزوج الولادة فشهادة القابلة بها قبلة في ثبوت الولادة
اتفاقا وكذا فيما يبتني عليها من الطلاق المعلق بها ضمنا لا قصدا عندهما اعتبار الجانب
كونها علامة وعنده لا يقبل في الطلاق المعلق عليها بل يلزم القضا لثبوته اعتبار الجانب
كونها شرطا محضا للطلاق المعلق بها من حيث انها تمنع انعقاد علة الوقوع الي حين وجودها
وشرط الحكم لا يثبت الا بكمال الحجة واذا كان كذلك فلم تقبل لانها شهادة على وقوع الطلاق
معنى وهو يثبت الحجة تامة وليس وقوعه حكما مختصا بالولادة لوجود الانفكاك بينها وبينه
وجودا وعدما بخلاف امومية الولد وثبوت اللعان عند نفي الولد فان كلا من امومية
الولد وثبوت النسب حكم مختص بها لازم لها شرعا فاذا ثبتت ثبت فلا امتناع في ثبوت
الولادة القابلة في حكم حق نفسها والحكم المختص بها لا في حق وقوع الطلاق كما على ثيابة
امة بيعت بكرا اي كما لو اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وانكر البايع فشهدت
امراة مقبولة الشهادة في هذه في توجه الخصومة فلا تندفع على البايع قبل القبض الا حلفه
بالله ما بها هذا العيب على الوجه الذي يدعيه المشتري في الحال وبعد القبض بالله لقد
سلمها بحكم هذا البيع وما بها هذا العيب فان حلف فلا خصومة وان نكل ترد عليه
فلم يمتنع ثبوت ثيابها في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البايع والحاصل ان للولادة اصلا
ووصفا وهو كونها شرطا وشهادتها ضرورية فتقبل في اصلها لا في وصفها فلم يقع الجزا اما
لو قال لها ان كان بها حبل ظاهر او اعترف الزوج به يقع الطلاق بمجرد قولها ولدت عند ابي
حنيفة وقالا لا يقع الا ان تشهد القابلة بها لانها شرط وقوعه وهي مما يطلع عليه القابلة
فلا تقبل بمجرد قولها كما لا يقبل في نسب المولود ولابي حنيفة انه علقه بامر موجود في باطنها
فيقبل فيه خبرها كما في ان حضت فانت طالق وكيف لا والظاهر بل اليقين ولادتها اذا جاءت
فارغة وهو متعلق بنفس الولادة مما اي ولد كان حيا او ميتا بخلاف النسب فانه ليس من ضرورة
ثبوت مجرد الولادة القابلة والله تعالى اعلم فصل قسم الشافعية القياس باعتبار النفاق
في القوة الي جلي ما علم فيه نفي اعتبار الفارق اي الفارق بين الاصل والفرع كقياس
الامة على العبد في احكام العتق من التقويم على معتق البعض الثابتة فيه ذلك بما في
الصحيحين وغيرهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اعتق شركا له في عبد فكان له
مال يبلغ به ثمن العبد قوم عليه عليه قيمة عدل فاعطى شركاه حصصهم وعتق عليه كل العبد
عليه والا فقد عتق منه ما عتق فانا نقطع بعدم اعتبار الشارع المذكورة والانوثة
وان لا فارق بينهما سوى ذلك وخفي مظنة اي يكون نفي الفارق فيه مظنونا كالنبيذ
اي كقياسه على الخمر في حرمة القليل منه اي الخمر لتجويز اعتبار خصوصية الخمر اي كونه
الشارب ما العنب الخاص في الحرمة المذكورة وكذا اي تجويز هذا الاعتبار قالت الحنفية
اي ذهبوا الي اعتبار خصوصية الخمر في الحرمة المذكورة دون غيره من الاشربة لما هو

مسطور لهم في موضعه وهو التجويز عند غيرهم احتمال مرجوح فلا ينافي ظن الفارق بينهما
قال السبكي ومن الجلي عند اصحابنا ما كان احتمال الفارق فيه احتمالا ضعيفا
بعيدا كالحاق العبد كالحاق العميا بالعورا في حديث المنع من التضحية بالعورا يعني حيث
السنن الاربعة اربع لا تجوز في الاضاحي العورا البين عورها الخ ومنهم من يقول هو جلي وهو
ما تقدم وخفي وهو الشبه واوضح وهو ما بينهما وقيل الجلي قياس الاولى كقياس الضرب
على التافيف في التحريم والواضح المساوي كقياس احراق مال اليتيم على اكله في التحريم والخفي
الادون كقياس التفاح على البر في باب الربا والجلي بالمعنى الاول اعم من الجلي بهذا المعنى
و قسموا باعتبار العلة الي قياس علة ما صرح فيه بها اي بالعلة كان يقال تحريم النبيذ
للاسكار كالخمر والي قياس دلالة ان جمع فيه بملازمها اي العلة كرايحة العصير
المشتد بالشرع المطربه بين النبيذ والخمر في الحرمة لدلالته اي الملازم الذي هو
الرايحة على وجود الاسكار الحاصل من ذي الشرع اذا كان الاسكار ملازما لها
اي للرايحة فيقال النبيذ حرام كالخمر لجامع الرايحة المشتد وحاصله اثبات حكم في الفرع
هو حكم اخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو
ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة اي الحكمين الحاصلين منها في الاصل لوجود
الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر لملازمة الاخر له ويرجع الي الاستدلال باحد
الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكن يكتفي بذكر موجب العلة عن التصريح
بها والي قياس معنى الاصل ان جمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق اي بالغاية
اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض بوصف هو العلة كالغا كونه اي الجامع في نهار
رمضان اعرابيا وكونها اي المجامعة اهلا للجامع السايل للنبي صلى الله عليه وسلم
عن حكم وقوع هذه الجناية له المجاب ببيان الكفارة فتجب الكفارة على غيره اي المجامع
غير الاعرابي وبالزنا وكذا الغي الحنفي كونه اي الفطر جماعا فتجب الكفارة بعمد
الاكل وقد تقدم هذا في الايا ولو تعرض القياس لغير نفي الفارق من علة معه
اي مع نفي الفارق قطعيا خرج من كونه قياسا في معنى الاصل الي القياس الجلي او
كان نفي الفارق ظنيا فالي القياس الخفي ولا يخفى ان هذا التقسيم تقسيم لما يطلق عليه
لفظ القياس اذا الجمع بنفي الفارق ليس من حقيقته اي القياس والحنفية قسموا القياس
الي جلي ما تبادر اي سبق الي الافهام والي ما هو خفي منه فالاول القياس والثاني
الاستحسان فهو اي الاستحسان القياس الخفي بالنسبة الي قياس ظاهر متبادر ويقال
الاستحسان لما هو اعم من القياس الخفي اي كل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص
كالسلم فان قوله صلى الله عليه وسلم من اسلف في شي فليسلف في كيل معلوم الي اجل معلوم
الى اخر تخريجه في ثبوط حكم الاصل المقيد لجواز السلم في مقابلة القياس الظاهر الدال
على عدم جوازه وهو ان المعقود عليه الذي هو محل العقد في السلم معدوم حقيقة عند
العقد والعقد لا ينعقد في غير محله كما في غيره من البيوع فترك هذا القياس النص المذكور
واقيمت المدة مقام ملك المعقود عليه في حكم جوازه في هذا العقد وورد النص المذكور

مخصص لعموم قوله صلى الله عليه وسلم ولا تبع ما ليس عندك اي ليس مملوك لك على بيعه
كما اسلفناه في شروط حكم الاصل لانه ترك القياس به اجيب سلمناه كونه مخصصا له لكنه
مع ذلك ترك يوجب قياس السلم على ساير البياعات بهذا النص او اجماع كالاستصناع اي
طلب صنعه لما فيه تعامل من خف وغيره كان يقول لخفاف اصنع لي خفا من جلد كذا
صفته كذا او مقداره كذا بكذا ولا يذكر له اجلا ويسلم الثمن او لا يسلمه فان الدليل على
جوازه وهو الاجماع العملي للامة من غير نكير كما في غيره من البيوع للشي الذي لم يتعين
حقيقته ولم يثبت في الذمة وقصر الجواز على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس
فيبقى ما وراء موضع التعامل على اصله وخص قوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك
في حق هذا الحكم بالاجماع ثم ما يتعلق بكل من السلم والاستصناع من المباحث محله كتب
الفروع او ضرورة كطهارة الحياض والابار المتنجسة فان الدليل على طهارتها بما هو مشروع
فيها من نزح وغيره وهو الضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط
التكليف بالكتاب والسنة والاجماع في مقابلة القياس الظاهر الدال على عدم
طهارتها بعد تنجسها وهو بقاء شي من النجاسة فيها لان خروج بعض الماء النجس في الحوض
والبير لا يوثر في طهارة الباقي ولو اخرج الكل فيما ينبع من اسفل او ينزل من اعلا بلا انجسا
من طين او حجر او غيرهما فيتنجس بلا قاية قلة والحق ان تطهر الابار لا يعد مطلقا من هذا
القبيل اذ لا يخفى ان ما وجب فيه نزح البعض فهو من الاستحسان بلا اثر بل قولهم كما في
الهداية مسايل الابار اوقياس خفي ولعله انما لم يذكره للعلم به مما تقدم فمنكره اي الاستحسان
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به عند القايلين به وعلى هذا فقد كان عليه
ان لا يسارع الى رده واعتذر عنه بانه لما اختلفت العبارات في تفسيره مع انه قد يطلق
لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند غيره وكثر استعماله في مقابلة
القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه
اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وفي هذا الاعتذار ما لا يخفى ثم بعد ما علم
ان الاسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا وضرورة او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة
القياس على الاطلاق تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على ما لا يقابل منها القياس الجلي
فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف فلا جرم ان قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان
مختلف فيه وقسموا الاستحسان الى ما قوي اثره اي تاثيره بالنسبة الى مقابله من كل
وجه والى ما خفي فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف في مقابلة غيره فسد ثم خفيا في
بالنسبة الى ظهور صحته وان كان ظهور صحته خفيا بالنسبة الى القياس المقابل
له وظهر صحته عطف على خفي يعني اذا تومل حق التامل علم انه فاسد بالنسبة الى معنى
اخر يفهم الى مقابله الذي هو القياس واذا نظر البادي النظر يرى صحيحا وقسموا القياس
الى ما ضعف اثره والى ما ظهر فساده وخفي صحته وذلك بان ينضم الى وجهه معنى
دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه مقابله الذي هو الاستحسان فاول الاول اي القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره مقدم على اول الثاني اي القسم الاول من القياس

وهو

وهو ما ضعف اثره وثاني الثاني اي والقسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي
صحته مقدم على ثاني الاول اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده
لانه لا عبرة للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه
لان العلة انما صارت باثرها فيسقط ضعيف الاثر بمقابلة قوي الاثر بمقابلة قوي الاثر
ظاهرا كان او خفيا مثل ما اجتمع فيه اولكل من القياس والاستحسان سباع الطير اي سورها
وكان الاولى ذكره كالصقر والبازي اذ القياس نجاسة سورها قياسا على نجاسة سور
سباع البهايم كالاسد والنمر لان السور معتبر باللحم ولحم سباع الطير نجس لانه حرام
وحرمته مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة اية النجاسة فكان سورها نجسا كسباع البهايم فان
لحمها لما كان حراما وكانت حرمته مع صلاحيته للغذاء لا لكرامته اية النجاسة كان سورها
نجسا فالمعنى الجامع بينهما نجاسة اللحم وهذا معنى ظاهر الاثر حيث استويا فيه استويا
في اثره وهو نجاسة الصقور والاستحسان طهارة سورها وهو القياس الخفي على طهارة
سور الادمي بجامع ان كلا منهما غير ماكول اللحم وان كان حرمة اكل لحم الادمي كرامة
وحرمة اكل لحم سباع الطير للنجاسة لضعف اثر القياس المذكور اي موثره اي موثر
حكمه الذي هو نجاسة السور وهو اي موثره مخالطة اللعاب النجس لما في سور سباع
البهايم لانه متولد من لحمها وهي تشرب بلسانها وهو رطب به فينفصل منه شي في الماء عادة
لانتفايه اي هذا الموثر في سور سباع الطير اذ تشرب سباع الطير بمنقارها العظم الطاهر
لانه جاف لا رطوبة فيه واذا كان طاهرا من الميتة فمن الحي اولى ثم هي تاخذ الماء به
ثم تبتلعه ولا ينفصل شي من لعابها في الماء فانتفت علة النجاسة وهي مخالطة
النجاسة لما في سورها فكان طاهرا كسور الادمي واثره اي هذا القياس الخفي
اقوى من ذلك القياس الظاهر الاثر لان تاثير ملاقاة الطاهر للطاهر في تبقيته
طاهرا اشد من مجرد تاثير نجاسة اللحم في نجاسة السور ثم ان كانت مضبوطة
تعدي بالطاهر فقط لا يكره سورها كما هو مروي عن ابي حنيفة وابي يوسف واستحسنه
المتاخرون وافتوا به وان كانت مطلقة يكره لانها لا تتحامى الميتة فكانت كالدجاجة
المخلاة وكذا قال ابو يوسف في غير رواية الاصول ما يقع على الجيف منها سورة نجس
لان منقارها لا يخلو من نجاسة عادة كذا في المبسوط واجيب بانها تدلك منقارها بالارض
بعد الاكل وهي شي صلب فيزول ما عليه بالدلك فيطهر ولا تالم بتيقن بالنجاسة على
منقارها مع البلوى بها فانها تنقض من الهوا على الماء ولا سيما في الصاري فتثبت
الكراهة لا النجاسة كما في الدجاجة المخلاة فان قلت سبق عندهم اي الحنفية
في شروط العلة انه لا تعليل بالعدم وهذا الاستحسان قياس علل فيه به اي العدم
لان حاصله تعليل الطهارة بعدم مخالطة اللعاب لعابها النجس لمائها فيستدل بعدمها
على عدمها ومثلوا ما اجتمع فيه ثانيهما اي القياس والاستحسان وهما القياس الظاهر
فساده الخفي صحته والاستحسان الظاهر صحته الخفي فساده بسجود التلاوة الواجبة
في الصلاة القياس انه يجوز ان يركع بها في الصلاة ناويا به سوا كان غير ركوع

الصلاة او ركوعها اذا لم يتخلل بينهما فاصل وهو بمقدار ثلاث ايات كما هو مذهب اصحابنا
للمامور ان ايجابها اي سجدة التلاوة لاظهار التعظيم لله تعالي بالخضوع له موافقة لمن عظم
ومخالفة لمن استكبر وهو اي اظهار التعظيم بالخضوع ويوجد في الركوع ايضا وكذا
اي وجوب التعظيم بالخضوع في الركوع اطلق عليها اي السجدة اسمه اي اسم الركوع في قوله
تعالي وخر راكعا اي سقط ساجدا لان الخرور سقوط علي الوجه فجاز اسقاطها عنه قياسا علي
سقوطها عنه به قياسا علي سقوطها عنه نفسها بجامع الخضوع تعظيما بناء علي ان التعظيم
فيهما واحد فكانا في حصول التعظيم بهما جنسا واحدا لكن السجود بها افضل كما ذكره هكذا اطلقه
عن ابي حنيفة في البدايع لانه موجود للواجب بصورته ومعناه واما بالركوع فبمعناه وهي
اي هذه النكتة صحته اي القياس الخفيه وفساده اي ضعفه الظاهر لزوم تادي المامور
به وهو السجود لقوله تعالي واسجد والله بغيره اي بغير المامور به حقيقة وهو الركوع
ولزوم العمل بالمجاز وهو الركوع مع امكانه اي العمل بالحقيقة وهو السجود والاستحسان
الاخفي لا يجوز ان يركع بها كما هو قول الايمة الثلاثة قياسا علي سجود الصلاة لا ينوب
ركوعها اي الصلاة عنه اي سجودها مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلاة
وموجبات التحريمة فلان لا ينوب الركوع عن سجدة التلاوة اولي وعلي عدم تاديها به خارج
الصلاة وخصوصا اذا كان ذلك الركوع ركوع الصلاة فانه مستحق لجهة اخري وهو
خارجها غير مستحق بجهة اخري وهو اي المعني صحته اي هذا القياس الظاهر لوجه
فساد ذلك القياس من تادي الحج اي مامور بغيره والعمل بالمجاز مع امكانه بالحقيقة
فان وجه فساد ذلك الظاهر هو هذا وفساد الباطن اي باطن هذا القياس الذي
هو الاستحسان الدايه هذا الاستحسان قياس مع الفارق وهو اي الفارق ان في الصلاة
كل من الركوع والسجود مطلوب بخصه علي سبيل الجمع بينهما بدليل قوله تعالي يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا بناء علي ان المراد بهذا الاصل السجود سجدة الصلاة كما هو
قول اصحابنا الي غير ذلك فمنع كون كل منهما مطلوبا بطلب يخصه علي سبيل الجمع بينهما
تادي احدهما في ضمن الاخر او بالاخر لما فيه من الاخلال بالجمع المامور به بخلاف سجدة
التلاوة طلبت وحدها وعقل اي طلبها لان ذلك الاظهار للتعظيم ومخالفة
المستكبرين عن السجود لله رب العالمين كما هو معلوم من النصوص الواردة في مواضع
سجدة التلاوة وهو اي هذا المعني من اظهار التعظيم ومخالفة المستكبرين حاصل بما
اعتبر عبادة وهو الركوع غير ان الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين ان يكون
الركوع المجزي عنها فيها اي في الصلاة لحصول معني التواضع تعظيما والعبادة فيه
فترجح القياس بسبب قوة اثر الباطن المتضمن فساد الاستحسان لما اسلفنا من ان
العبرة لقوة الاثر الباطن ونظر في ان ذلك القياس ظاهر وهذا القياس الذي هو
الاستحسان خفي وهو اي النظر في هذه الدعوي ظاهر اذ لا شك ان منع تادي المامور
شرعا بغيره اقوي تبادرا من جوازه اي تادي المامور به شرعا بغيره لمشاركته اي غير
المامور به له اي للمامور به في معني كالتعظيم او لاطلاق لفظه اي غير المامور به عليه

اي المامور

اي المامور به كقوله تعالي وخر راكعا اي ساجدا اذ لا يلزم من اطلاق لفظ علي غير معناه
الحقيقي جواز نقل حكم مسماه اي ذلك اللفظ الذي هو المعني الحقيقي مكان مسمي لفظ اخر
الذي هو المعني المجازي له شرعا وان كان المطلق الشارع اي طريق الاستعمال طريق
القياس لصح مع علاقة التاني يتوقف علي صلاح العلة كذلك الحكم وعدالتها ولا تلازم
بينهما علي انه لو صح ان يكون طريق الاستعمال طريق القياس لصح ان ينوب الركوع عنها خارج
الصلاة لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود لان المستعار في النص مطلق الركوع لا الركوع
الذي هو عبادة ولو فرض قياس دال علي ذلك اي جواز قيام الركوع في الصلاة مقامها
لا يصيب جواز قيامه في الصلاة مقامها الذي هو القياس لظهر من عدم جوازه الذي هو الاستحسان
لما ذكرنا بل الامر بالعكس فان وجه الاستحسان يتوقف علي تصور ان النص بالسجود والركوع
غيره ووجه القياس يتوقف علي هذا وعلي ان الركوع اطلق علي السجود في الاية مجازا والاطلاق
بطريق التجوز يعتمد العلاقة المعتبرة وعلي ان تلك هي الخضوع وعلي انها تصلح مناطا للامر
بالسجود وان ذلك المناط في الركوع فيصلح ان يقال مقام السجود ولا شك ان مكان توقفه
علي مقدمات اقل يكون اجلي عند العقل مما يكون توقفه علي مقدمات اكثر وهذا قيل
العام اجلي عند العقل من الخاص فلا جرم ابعد ما ذكره الفاضل القاني هنا قال والاولي
ان يعرض عن هذه التكلفات صفحا ويقال ظاهر النص وان ورد بالسجدة الا ان تواضع الحجج
تدل علي ان المقصود مجرد مخالفة المتكبرين اظهار التواضع لله تعالي بدليل جريان
التداخل فيه والركوع فيه صالح للتواضع فيعطي عناه كاالقيمة في باب الزكاة انتهي
ويؤيده ما عن ابن عمر انه كان اذا قرا والنجم واقرا باسم ربك في صلاة وبلغ اخرها كبر
وركع وان قراها في غير صلاة سجد رواه الاثرم وما عن ابن مسعود انه سيل عن السجدة
تكون في اخر سورة ثم يسجد بها ام يركع قال ان شيت فاركع وان شيت فاسجد ثم اقرا بعدها
سورة رواه سعيد وجوب واللفظ له ولم يرو عن غيرهما خلافه بل ذكره ابن ابي شيبة
عن علقمة وابراهيم والاسود وطاوس ومسروق والشعبي والربيع بن خيثم وعمرو بن شرحبيل
والله سبحانه اعلم وح اي وحين اذا كان تبادر عدم تاديها بالركوع اظهر من تبادر تاديها
به وجب كون الحكم الواقع من تاديها بالركوع حكم الاستحسان لانه اخفي من عدم تاديها
به لا كونه اي تاديها به مما قدم فيه القياس عليه اي علي الاستحسان ثم للقايل ان يقول
وجه كان في تاديها بالركوع في الصلاة ما ذكرنا عن ابن عمر وابن مسعود كان اداوها
به في الصلاة من قبيل الاستحسان بالاثر ايضا كما هو من قبيله بالقياس الخفي غير ان هذا
انما يتم علي قول القايلين بحجية فعل الصحابي وقوله سوا كان للراي فيه مدخل او لا اما علي
قول القايلين بان ذلك انما يكون حجة اذا لم يكن للراي فيه مدخل والله تعالي اعلم
وظهر من هذه الجملة ان لا استحسان ولو كان باجماع او اثر او ضرورة الا معارضا لقياس
ولزم ان لا يعدي ما ثبت بغير قياس وهو اي غير القياس استحسان او لا اي اوليس باستحسان
لانه اي ثبت بغير القياس معدول عن سنن القياس وتقدم ان شرط حكم الاصل ان

لا تكون معه ولا عنه لا يجاب بيمين البايع في اختلافهما اي البايع والمشتري في قدر الثمن
بعد قبض المبيع وقيامه فانه حكم هذا الاختلاف عند ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا
باطلاق النص النبوي القايل اذا اختلف البيعان ولم يكن بينهما بينة والسلعة قايمة قال ما قال
البايع ويترادان كما تقدم ذكره مخرجا في مسئلة اذا انفرد الثقة بزيادة والا فالقياس ان
لا يمين عليه لان المشتري لا يدعي عليه اي البايع شيئا لتسلمه اي المشتري اياه اي المبيع
والبايع يقر بذلك واذا لم يكن المشتري مدعيا لم يتوجه اليمين على البايع لان البايع اليمين
على المنكر واورد صورة الدعوي حاصلة من المشتري وان لم يكن مدعيا حقيقة وقد اكتفي
بها في قبول بينة المشتري فينبغي ان يكتفي بها في توجه اليمين على البايع واجيب بالفرق بينهما
المانع من المساواة في ذلك وهو ان المدعي عليه واقف حقيقة الحال فلم يكتف لصورة الدعوي
بخلاف البينة فانه لا وقوف له على حقيقة الدعوي فاكتفي بصورتها وانما اليمين على المشتري
خاصة اذا لم يكن بينة لانكاره الزيادة التي يدعيها البايع فان قيل لم لا يحمل النص
المذكور على ما قبل القبض بدليل النص الاخر وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر
فالجواب لانه ان كان المراد من التراد رد الماخوذ حسا فظاهر انه لا يتاتي الا بعد القبض
وان كان المراد منه رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض للغي قوله
والسلعة قايمة اذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف
لكن الغرض تصوير الجناية الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة
بعد ذكر الاختلاف لغوا فيقتصر ثبوت التحالف في هذا الاختلاف على هذا المورد فلا يتعدي
الي الاجارة اي فيما اذا اختلف المتاجران في مقدار الاجرة بعد استيفاء المنفعة بل
يكون القول للمستاجر مع يمينه والي الوارثين بلفظ المثني اي وارث البايع ووارث
المشتري سواء اختلف وارث البايع مع المشتري او وارثه خلافا لمحمد فانه قال يجري التحالف
بين الوارثين في جميع الصور وقوله اي محمد في توجيهه قوله اذ كل من المتبايعين
يدعي على صاحبه عقدا غير العقد الاخر الذي يدعيه صاحبه وينكر ما يدعيه صاحبه
اذ البيع بالف غير البيع بالفين فيحلف كل منهما على دعوي صاحبه ويتعدي ذلك الي الوارثين
دفع بان اختلاف الثمن لا يوجبه اي اختلاف العقد كما في زيادته وحطه اي الزيادة
في الثمن والحط منه فان المبيع بالف يصير بعينه بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين
يصير بعينه بالف بالحط منه ووافقهما محمد على عدم التعدية الي الاجارة في هذه الصورة
لعدم امكان التراد على تقدير الفسخ لتلاشي المنافع وعدم تقومها بنفسها بلا العقد
ولو تحالفا وفسخ العقد تبين انه لا عقد في جميع على مرضعة بالنقض ولعل المصنف
لم يقيده خلافه بالوارثين لارشاد الدليل المذكور اليه واعتماد الي ايليه خاصة بخلاف
ما ثبت به اي بالقياس الا كان على وفقه استحسانا كان اولا فانه يتعدي بشرطه
فهو متصل بقوله ولزم ان لا يتعدي ما تعبر قياس وهو اي مخالفهما الذي ما ثبت
اي ما ثبت به ما اي مخالفهما الذي قبل القبض للبيع اذا اختلفا في مقدار الثمن

فانه على وفق القياس الخفي وان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من
الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات
فان اليمين يكون على المنكر والا فالقياس الظاهر ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر
وحده لا يدعي شيئا على البايع لكون البايع ايضا منكرا واذا كان مخالفهما على وفق القياس فتعدي
التحالف اليهما اي الي الوارث لكل منهما في الصور الثلاث الماضية اذا وقع الاختلاف في الثمن
بعد موتهما او موت احدهما لان الوارث يقوم مقام المورث في حق العقد والحكم معقود فوارث
البايع يطلب المشتري او وارثه بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالب البايع او وارثه بتسليم
المبيع فيجري التحالف بينهما والي الاجارة قبل العمل فيتحالف القصار ورب الثوب اذا اختلفا
في قدر الاجرة لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا وفسخه لان الاجارة تحتمل الفسخ قبل
اقامة العمل وفي التحالف ثم ان فسخ دفع الضرر عن كل منهما والتحالف مشروع كذلك فيجري
بينهما واستشكل اختصاص قوة الاثر وفساد الباطن مع صحة الظاهر بالاستحسان وقلبهما
اي واختصاص ضعف الاثر وصحة الظاهر مع فساد الباطن بالقياس والمستشكل
صدر الشريعة قال لانه لا دليل على ذلك فاجري تقسيم اي فذكر ان بالتقسيم العقلي ينقسم
القياس والاستحسان بالاعتبار الاول اي قوة الاثر وضعفه الي اربعة اقسام لانهما اما قوياه
او ضعيفاه والقياس قوية والاستحسان ضعيفه او بالقلب اي القياس ضعيفه
والاستحسان قوية وانما يترجح الاستحسان في هذه الاقسام الاربعة فيه اي في القلب
ويترجح القياس فيما سوي القسم الثاني وهو ضعيفاه للظهور كما في الاول والنوع كما في
الثالث اما فيه اي الثاني فيحتمل سقوطها اي القياس والاستحسان لضعفهما كما يحتمل
ان يعمل بالقياس لظهوره وضعف اي وفي التلويح الا انه يشكل بقول فخر الاسلام ولما
صارت العلة عندنا علة باثرها قسمناها ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
اي قياسا مستحسنا فان ظاهر هذا يقتضي ان يكون ما ضعف اثره قياسا ظاهرا وخفيا
وما قوي اثره استحسانا ظاهرا وخفيا فيكون كل من القياس والاستحسان نوعا واحدا اضعف
الاثر في الاول وقوية في الثاني ودفع بان فخر الاسلام قسم كل منهما على نوعين معقولة
وكل واحد منهما على وجهين او ما احد نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر
فساده واستترت صحته واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وكان خفيا والثاني ما ظهر
اثره وخفي فساده فعلم منه ان احد كل منهما بخلاف النوع الاخر والنوع الثاني في القياس
ما قوي اثره وفي الاستحسان ما ضعف اثره بقرينة التقابل فظهر منه ان ليس تسميته
بالقياس والاستحسان باعتبار ضعف الاثر وقوته بل باعتبار خفايه بدليل وقوله
وقدمنا الثاني وان كان خفيا على الاول وان كان جليا حيث اعتبر الخفا في الاستحسان
والجلا في القياس فلا جرم ان قال المصنف والكلام في الاصطلاح وهو اي
الاصطلاح على اعتبار الخفا فيه وفي اثره وفساده والعبارة الجروع للاستحسان وقد
ظهر انتفاء ما في فصول فخر الاسلام للشيخ اكمل الدين من انه لا يشمل نوعي القياس مسمي
بما قوي اثره ولا من نوعي الاستحسان بما ضعف اثره وبالثاني اي واجري تقسيم لهما

بالاعتبار الثاني وهو فساد الباطن مع صحة الظاهر وقلبه ينتهيان بالتقسيم العقلي
الي اقسام يظهر ثمرتها في تعارضها لانهما اما صحيحا الظاهر والباطن او فاسداهما
او القياس فاسد الظاهر صحيح الباطن والاستحسان قلبه اي صحيح الظاهر فاسد
الباطن او قلبه اي والقياس صحيح الظاهر والباطن مع استحسان صحيحها مع فساد الظاهر
صحيح الباطن وتصور المعارضة بينهما اي القياس والاستحسان ستة عشر صورة
قياس صحيح الظاهر والباطن مع استحسان صحيحهما مع استحسان فاسدهما مع استحسان
صحيح الظاهر لا الباطن مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن قياس فاسدهما مع
استحسان فاسدهما مع استحسان صحيحهما مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن مع استحسان
فاسد الظاهر لا الباطن قياس صحيح الظاهر لا الباطن مع استحسان كذلك مع استحسان
فاسد الباطن لا الظاهر مع استحسان صحيحهما مع استحسان فاسدهما قياس فاسد
الظاهر لا الباطن مع استحسان كذلك مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن مع صحيحهما
مع فاسدهما حاصلة من اربعة في اربعة اي من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في
الاقسام الاربعة الاستحسان صحيحه صحيحهما اي الظاهر والباطن من القياس للظهور
او صحته على اقسام الاستحسان ولا شك في رد فاسدهما اي الظاهر والباطن منه
اي من القياس لفساده ظاهرا وباطنا وتسقط اربعة اي قياس فاسد الظاهر لا الباطن
كما سقطت اربعة على التقدير الذي قبله وهي قياس صحيحها مع استحسان كذلك مع استحسان
صحيحها مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن
كما سقطت اربعة على التقدير الذي قبله وهي قياس صحيحهما مع استحسان كذلك مع الاستحسان
صحيح الظاهر لا الباطن مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن تبقى ثمانية حاصلة
من ضرب باقي حالات القياس وهما كونه فاسد الظاهر صحيح الباطن وقلبه مع اربعة
الاستحسان اي فيها تقدم صحيحها اي الظاهر والباطن منه اي الاستحسان
عليها اي على باقي حالات القياس لصحته ظاهرا وباطنا ويرد فاسدهما اي الظاهر
والباطن من الاستحسان لفساده ظاهرا وباطنا فسقطت اربعة تبقى اربعة حاصلة
من ضرب باقي كل من حالات القياس والاستحسان في الاخرين احدها استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن مع قياس بالقلب ثانيها استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياس
بالقلب ثالثها استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن مع قياس كذلك رابعها استحسان
صحيح الباطن فاسد الظاهر مع قياس كذلك فالاستحسان الصحيح الباطن الفاسد
الظاهر مع عكسه اي فاسد الباطن صحيح الظاهر من القياس مقدم على عكسه من القياس
وفي قلبه اي الاستحسان الفاسد الباطن الصحيح الظاهر مع القياس الصحيح الباطن
الفاسد الظاهر القياس مقدم على الاستحسان كما القياس مقدم مع الاستحسان الصحيح
الباطن الخ اي القياس الظاهر مع مثله اي الصحيح الباطن الفاسد الظاهر من القياس
للظهور في القياس ويرد قلبها اي الصحيح الظاهر فاسد الباطن من كل من القياس
والاستحسان لان القياس مقدم على الاستحسان في هذا كما ذكره صدر الشريعة قيل اي وقال صدر

الشريعه والظاهر امتناع التعارض في هذين اي صحيح الباطن من القياس والاستحسان
سواء كانت صحتها الباطنة مع الاتفاق في صحة الظاهر او دونه وفي قوة الاثر من القياس
والاستحسان للزوم التناقض في الشرع على تقدير التعارض لان القياس لا يكون صحيحا في
نفس الامر الا وقد جعل الشارع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف
مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه قد يوجد ذلك الوصف في فرع فوجد الحكم فيه
فلا يمكن ان يجعل الشارع ايضا وصفا اخر علة النقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد
هذا الوصف في ذلك الفرع ايضا لانه يلزم منه حكمه بالتناقض وهو ممتنع على الشارع تعالى وتقدس
وانما يمتنع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد وبقليل تامل ينتفي الترجيح بالظهور اي
التبادر اذ لا اثر له اي للظهور مع اتحاد جهة الايجاب للحكم بل يطلب الترجيح
للقياس والاستحسان الكائنين بهذه الصفة ان جاز تعارضهما بما يترجح به الاقيسة
المتعارضة غير ان لا ثم احدهما استحسانا اصطلاحا وحيث انجر الكلام الى الترجيح وتعارض
القياس والاستحسان الذي هو القياس الخفي قلت بذكر الترجيحات بين الاقيسة عند
تعارضها فنقول وهذه تتمة فيه اي فيما ترجح به الاقيسة المتعارضة يقدم القياس
الذي هو منصوص العلة اي ما كانت علته ثابتة بالنص صريحا على ما اي على القياس
الثابتة علته ايماء من النص لانه دون الصريح ثم الايماء ترجح على ما يفيد ظنا اغلب
واقرب الى القطع على غيره وما علي بقطعي على ما بظني وما غلب ظنه اي والقياس
الثابت عليه علته بدليل قطعي على القياس الثابت عليه علته بدليل ظني او غالب
الظن لان القاطع لا يحتمل غير العلية بخلافهما وما غلب على ظنه مالم يغلب لانه
اقرب الى القطع منه وينبغي تقدم العلة ذات الاجماع القطعي اي الثابتة به على
العلة المنصوصة بغير وان كان قطعيا كما نقل الامام الرازي عن الاصوليين تقدم
القياس الثابت اصله بالنص على القياس الثابت حكم اصله بالاجماع واختار صاحب
الحاصل والبيضاوي لان الدلالة اللفظية قابلة للتخصيص والتاويل بخلاف الاجماع
واستشكل الامام الرازي هذا بان الاجماع فرع على النص لان حجيته انما تثبت بالادلة
اللفظية والاصل مقدم على نوع لا يخفى ما فيه على المتامل نعم ان كان وجه تقديم المنصوصة
بالاجماع قطعي على المنصوصة بقطعي غيره ما تقدم من عدم احتمال الاجماع التخصيص والتاويل
فلا يتم فيما اذا كانت المنصوصة ثابتة بنص قطعي مفسر او محكم باصطلاح الحنفية لانها
لا يحتملانها ايضا وان كان ما قيل من عدم احتمال الاجماع النسخ فلا يتم في المنصوصة
بنص قطعي محكم باصطلاحهم ايضا كما تقدم في موضعه ومشى السبكي على تقديم القياس
الثابت عليه بالاجماع القطعي على الثابت عليه بالنص القطعي وتقديم الثابت عليه بالاجماع
القطعي على النص القطعي وما بالايماء على ما بالمناسبة اي وتقديم القياس الثابت
عليه علته بايماء النص على القياس الثابت عليه علته بالمناسبة على الايماء لانها تقتضي وصفا
مناسبا والايماء لا لان ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا او لا والوصف المناسب
اولى من غيره حيث توافقا في ثبوت المناسبة فما اي الوصف الذي عرف بالاجماع تاثيره عينه

في غيره اي الحكم اولي بالتقديم علي ما اي الوصف الذي عرف به اي بالاجماع تاثيره
جنسه في نوعه اي الحكم كما هو غير خاف لان المناسبة كلما كانت اخص كان الظن بالعلية
اقوي والاقوي مقدم علي مادونه وهذا الوصف الذي عرف بالاجماع تاثير جنسه
في نوع الحكم اولي من عكسه وهو الوصف الذي عرف بالاجماع تاثير نوعه في جنس الحكم
لان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود الا اولي من اعتبار شان العلة ذكره في التلويح ثم
وجعلهما في اصول ابن الحاجب وشرحه مما انه تقدم من الذي المشاركة فيهما في غير واحد
وجنس الاخر ما المشاركة فيه في عين العلة علي ما في المشاركة فيه في غير الحكم لان العلة في العلة
في التعدية لان تعدية الحكم فرع تعديتها فكلما كان التشابه في عينها اكثر كان اقوي وكل منها
اي هذين اولي من الجنس في الجنس القريب اولي من الجنس غير القريب في غير القريب ثم الاقرب
فالاقرب وتقدم في المرصد الاول في تقسيم العلة ان المركب اولي من البسيط وذكرنا
ثمه وجه ما علي اطلاقه من التعقب واقسام المركبات تقدم فيها ما تركيبه اكثر علي
ما تركيبه اقل وما تركب من راجحين اولي منه اي من المركب من مساو ومرجوح وفيه تلا
عن المركب عن مرجوحين فتقدم ما اي المركب من تاثير العين ونظر بالتامل فيما سبق
من المركبات وغيرها افتح اخذ كالمركبين المشتمل كل منهما علي راجح ومرجوح فانه يقدم منه
ما يكون الراجح في جانب الحكم علي ما يكون جانب العلة كذا في التلويح ويعارضه ما قدمناه
انفا من اصول ابن الحاجب وتقدم ما نقطع بوجود العلة في فرعه علي ما يظن وجودها
فيه لانه ابعد من الاحتمال القادح الي غيره ذلك مما يعرف بالتتبع والتامل وللشافعية
ترجح المظنة علي الحكمة اي التعليل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة علي
التعليل بالحكمة لانه مذهب المنع مطلقا عند الاكثرين وعلي هذا فلا تعارض ليحتاج
الترجيح بل تعين القياس المعلل بالمظنة والجواز مطلقا ورجحه الامام الرازي
والبيضاوي وهذا احتمل ان يجري فيه ترجح المظنة علي الحكمة مطلقا كما هو ظاهر
البيضاوي وابن الحاجب ولما الحقه المصنف —— من التقدير المذكور والجواز ان كانت
ظاهرة منضبطة بنفسها والا فلا وهو مختار الامدي وهذا احتمل جريان التعارض
بينهما والترجيح المذكور بلا حاجة الي القيد المذكور ويترجح التعليل بالحكمة عليه
بالوصف العدمي قال الامام الرازي لان العلم بالعدم لا يدعوا الي شرع الحكم الا اذا حصل
العلم باشتمال العدم علي نوع مصلحة فيكون التعليل بالمصلحة اولي وهذا ان اقتضي
ترجيح الحكمة علي الوصف الحقيقي اضبط فتقدم عليها وعلي هذا فالتعليل بالحكمة راجح
عليها بالاوصاف فيه والتقدير لانها عدمية والله سبحانه اعلم ثم الوصف الوجودي
اي التعليل به للحكم الوجودي علي التعليل بالعدمي للعدمي او للوجودي وبالوجودي
للعدمي قال الامام الرازي العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان لحملهما علي المعدوم لا يمكن
الا اذا قدر المعدوم موجودا وتعقبه الاسنوي بانهما عدمان كما صرح به في غير موضع لكونهما
من النسب والاضافات ثم يلي هذا في الاولوية عند الامام الرازي ما تباعد تعليل العدمي
بالعدمي للمشابهة وتوقف هو وصاحب التحصيل في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالوجودي

وعكسه

وعكسه وجزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولي من عكسه هذا وهل
يترجح التعليل بالعدم علي التعليل بالحكم الشرعي ففي المحصول والحاصل يحتمل ان يقال الترجيح
بالحكم الشرعي اولي لانه اشبه بالوجود وان يقال بالعكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقية
اي من حيث ان اتصاف الشي به لا يحتاج الي شرع بخلاف الحكم الشرعي ورجح صاحب التحصيل
والبيضاوي العدمي ويلزمه كون التقديري عدمي لكن جزم في المحصول بالعكس لان التعليل
بالشرعي تعليل بامر محقق فهو واقع علي وفق الاصول فعلي هذا يترجح علي العدمي ايضا ولعل
المصنف مشي علي هذا حيث قال والحكم الشرعي ان يترجح التعليل به عليه بالوصف المركب لانه
متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطا بخلاف المركب وقيل الكثير الاوصاف اولي
والحنفية علي ان البسيط كالمركب وهو مقتضي برهان امام الحرمين واختيار القاضي عبد الوهاب
ولا يناقض هذا ما تقدم عن الحنفية من ان المركب اولي من البسيط فان المراد به ثمة الوصف
المتعدد جهات اعتبار الشرع من كونه يعدانه ثبت اعتبار عينه في عينه في الحد ثبت اعتبار
جنسه في جنسه الخ وان كان في نفسه بسيطا كالاسكار والمراد به هنا ذو جزئين فصاعدا ومن ثمة
قال وليس البسيط نقابلا كذلك المركب وما بالمناسبة اي ويترجح التعليل بالوصف
الثابتة عليته بالمناسبة اقوي من الظن الحاصل به لاشتمالها علي زيادة المصلحة ثم ما
بالشبه علي ما بالدوران لقربه من المناسبة وقيل يقدم ما بالدوران علي ما بالمناسبة والشبه
لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلافهما وما بالسبر اي ويترجح التعليل بالوصف الثابتة عليته
بالسبر عليها اي علي التعليل الثابتة عليته وضعفه بالشبه والتعليل الثابتة عليته وصفه بالدوران
كما اختاره الامدي وابن الحاجب وعلل ترجيح بالسبر عليها كما في اصول ابن الحاجب وشرحه
بما فيه اي السبر من التعرض لنفي المعارض بالوصف الذي هو العلة في الاصل بخلاف
المناسبة فانها لا تدل علي نفي المعارض والحكم في الفرع كما يتوقف علي تحققه مقتضيه
في الاصل يتوقف علي انتفاء معارض مقتضيه فيه ايضا فما دل عليهما اولي واذا كان كذلك فقد
يقال فكذا الدوران يترجح الوصف الثابتة عليته به علي الوصف الثابتة عليته بغيره من
الطرق لزيادة اثبات الانعكاس اي لان العلة المستفادة منه مطردة منعكسة بخلاف غيره
ويلزمه اي تقديم الدوران لانها تدعي الزيادة تقديم ما بالسبر علي ما بالدوران
لتحقق هذه الزيادة عليها فيه لانعكاس علته اي العلة الثابتة به للحصر اي لما تقدم
من انه حصر الاوصاف الصالحة للعلية ظاهرا في عدد ثم الغا بعضها بقيت فيتعين
الباقي للعلية ويرجح السبر علي الدوران من نفي المعارض فيبطل ما قيل اي ما قاله
البيضاوي من عكسه اي تقديم ما بالدوران علي ما بالسبر قلت ولم يظهر لي تعريض السبر
لثبوت الانعكاس البتة فان من المعلوم ان مجرد الحصر لا يقتضيه والا لالغا ايضا عند التحقيق
بل انما يثبته بعض طرق الالغا العكس وليس به كما تقدم بيانه نعم يمكن ترجيح السبر
علي الدوران بما تقدم للاتفاق ان الحكم لا يثبت في الفرع الا بنفي المعارض والاختلاف في
اشتراط الانعكاس في العلة ثم في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنونا فان كان مقطوعا
به فالعمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح ولا ينصوص علي الحاجة والدينية منها

على غيرها اي واذا تعارضت اقسام من المناسبة رجحت بحسب قوة المصلحة فرجحت المقاصد
الخمسة الضرورية التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال على ما سواها من
المقاصد الحاجية وغيرها المشار اليها في المرصد الاول في تقسيم العلة لزيادة مصلحة الضرورية
وكون المخل بها يعة من مراعاتها وهي اي ورجحت الحاجية على ما بعدها وهي المقاصد
التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجية دون التحسينية ويكمل كل من الضرورية لا الحاجية
والتحسينية مثله اي ذلك الكل فمكمله اي الضروري مرجح على الحاجي فضلا عن
مكمله لقرب المكمل على ما ثبت من اعتبار الشارع فيه مثله وعنه اي كون مكمل كل مثله
يثبت بالقياس الحد في شرب قليل الخمر ولو قطرة ما ثبت منه في شرب كثيرها ويقدم
حفظ الدين من الضروريات على ما عداه عند المعارضة لانه المقصود الاعظم قال تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وغيره مقصود من اجله ولان ثمرته اكمل الثمرات
وهي نيل السعادة الابدية في جوار رب العالمين ثم تقديم حفظ النفس على حفظ
النسب والعقل والمال لتضمنه المصالح الدينية المصالح الدينية لانها انما يحصل بالعبادات
وحصولها موقوف على بقاء النفس ثم تقدم حفظ النسب على الباقيين لانه لبقاء نفس
الولد اذ لتحريم الزنا لا يحصل اختلاط النسب فينسب الى الشخص واحد فيهتم بتربيته
وحفظ نفسه والا اهمل فيفوت نفسه لعدم قدرته على حفظها ثم يقدم حفظ العقل
على حفظ المال لفوات النفس بفواته حتى ان الانسان يلتحق بالحيوانات ويسقط عنه التكليف
ومن ثمة وجب بتفويته ما وجب بتفويت النفس وهي الدية الكاملة قلت ولا يعري كون
بعض هذه التوجيهات منيفة لترتيب هذه المذكورات على هذا الوجه من التقدم
والتاخر من تامل المال وقيل يقدم المال اي حفظه فضلا عن حفظ العقل
والنسب والنفس على حفظ الدين كما حكاه غير واحد فكان المصنف به بالاولى
على الاعلى بطريق اولى وقد كان الاحسن ويقدم الاربعة على الديني لانها حق
الادمي وهي مبني على الضيق والمشاحة ويتضرر بفواته والديني حق الله تعالى وهو
مبني على التيسير والمسامحة وهو لغنا وتعاليه لا يتضرر بفواته وكذا اي تقديم
هذه على الديني تركت الجماعة وهما دينيان لحفظه اي المال وهو دون نوى٥
ولابي يوسف تقطع الصلاة للدرهم ولفظ الخلاصة ولو سرق منه او نسي غير درهم
لقطع الزمن والنفل انتهى ولم يعزه الى احد وفي الفتاوى الظهيرية وان خاف
فوت شي من ماله كان في سعة من قطع صلاته ولا فصل في الكتاب بين المال الكثير والقليل
وعامة المشايخ قدروا ذلك بدرهم لان ما دونه حقير فلا يقطع الصلاة لاجله لا اكتسابه
دينم ومقدم القصاص على ما قبل الردة عند اجتماع القتل بهما فان القصاص على قتل
حق الادمي وامر دنيوي لحفظ النفس وقتل الردة امر ديني وورد في كون العلة
في تقديم قتل القصاص على قتل الردة تقديم حق العبد على حق الله بان في القصاص
حقه تعالى ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فتقدم لترجحه
باجتماع الحقين وابتناه كما ذكر السبكي ان الشارع لا يعتقد له في ارهاق الارواح انما

مقصد دعوة الحق اليه وهدايتهم وارشادهم فان حصل فهو الغاية والا تعين حسم الفساد باراقة
دم لا فادته فاراقة دم المرتد والحربي انما هو لعدم الغاية في بقايه لا لقصد الازهاق
فاذا رجح قتل القصاص وكان ولي الدم لا يقصد له الا التشفي باستيفا اثاره وليه سلمناه
اليه فانه يحصل فيه المقصدان جميعا تطهير الارض من المفسدين باراقة دم هذا الكافر وتشفي
ولي الدم ولا كذلك لو قتله الا ما عن الردة فانه يبطل مقصد ولي الدم بالاضافة والجمع بين الحقين
اولى والحاصل ان تسليمه الى اولي الدم ليس تقديما لحق الادمي بل هو جمع بين الحقين فليس مما
نحن فيه واما ما في حاشية الابهري من انه يمكن دفع هذا الجواب ان القصاص محض حق
الادمي اذ لو كان فيه حق لله تعالى لكان للامام ان يقتص وان عفى ولي الدم كما قيل في قطع السرقة
انه ليس من الحقوق المحضة وتشتق فيه الامام باستيفا صاحب المال ولم عفى عنه كان للامام
كان استيفاؤه انتهى فلا يخفى ما فيه نعم الغالب في القصاص حق العبد واما
حد السرقة فحق الله على الخلوص كما سلف ذلك في تقسيم الحنفية لمتعلقات الاحكام في الفصل
الثاني في الحكم الحاكم والله تعالى اعلم والاول اي ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال ليس منه
اي من تقديم حق العبد على حق الله اذ له اي لتركهما خلف يجبران به وهو الظهر والانفراد
بالصلاة وان فات فيهما صفتها التي هي الجماعة والفائت الى خلف كلا فايت والكلام انما
هو في الترك مطلقا ويوخذ من هذا الجواب عن قطع الصلاة لسرقة درهم منه او من غيره
فانه الى خلف من الاعادة او قضاء الى ترك بالكلية والله تعالى اعلم واما ترجيح احد القياسين
على الاخر المعارض له بترجيح دليل دليل حكم اصله على دليل حكم الاصل الاخر ككون
دليل حكم اصل احدهما متواترا او محكما او حقيقة او صريحا او عبارة بخلاف الاخر
الى غير ذلك فللنصوص بالذات لا للقياس وتقدم ذلك في فصل الترجيح وتركنا اشياء
متبادرة من تراجيح الاقيسة المتعارضة اعتمادا على ظهورها للمتقن ما سبق من المباحث
ككون احدهما علته منضبطة وعلة الاخر مضطربة او جامعه مانعة للحكمة فكلما
وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت الحكمة وعلة الاخر ليست كذلك الى غير ذلك وبنادرها
زيادة غلبة الظن وتتعارض المرجحات للقياسين المتعارضين كما لغيرهما من المتعارضات
فيحل الترجيح الاجتهاد كالملائمة والبسيطة قال المصنف يعني ان القياس بعلة
تثبت عليتها بالملائمة ترجح على ما بالدوران مثلا فلو كانت الملائمة مركبة والمطردة
المنعكسة بسيطة تعارض ترجيحان واحتمل الترجيح الاجتهاد فيه وعادة الحنفية
ذكر اربعة من مرجحات القياس قوة الاثر والثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس
فاما قوة الاثر اي التاثير فلانه المعنى الذي لاجله صار الوصف حجة فمهما قوي
قويت لان قوة الشيء بسببه قوة سببه فاذا قوي اثر وضعف على اثر وضعف اخر
زادت قوته على قوته فرجحت حجيته على حجيته لان زيادة النوع من حجة فتعين التمسك
به وسقط الاخر في مقابلته وهو فما ذكر من القياس والاستحسان الذي هو القياس الخفي
فاذا تعارضا فايهما كان اثره وصفه اقوى قدم كما تقدم ومنه اي الترجيح بقوة الاثر
في القياسين المتعارضين ترجيح القياس في جواز نكاح الامة للحر مع طول الحرة اي

اي قدرتها علي تزوجها بان يكونا متمكنا من مهرها ونفقتها والاصل الطول علي
الحرة اي الفضل فاتسع بحذف حرف الجر ثم اضيف المصدر الي المفعول فقلنا يجوز له
اذ يملكه اي نكاح الامه العبد مع طول الحرة بان ياذن له من مولاه في نكاح من شاء
من حرة وامة ويدفع له مهر يصلح لها فكذا الحر يملكه مع طول الحرة كسائر الانكحة
التي يملكها العبد وقال الش فهي لا يجوز له قياسا علي الحر الذي تحته حرة فانه يحرم عليه
تزوج الامة اجماعا فان قياسنا اقوي من قياسه علي نكاح الامة علي الحرة بجامع ارقاق
مايه مع غنيته عن ارقاقه وانما كان هذا وصفا بينا للاثر في المنع اذ الارقاق اهلاك
معني لان اثر الكفر موت حكما فكما يحرم قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه
عنه ولهذا اخير الامام في الاثر بين الاسترقاق والقتل فلا يباح الا عند الضرورة
وهو العجز عن نكاح الحرة وانما قلنا قياسنا اقوي لان اثر الحرية في اتساع الحال اقوي
من الرق فيه اي في اتساع الحل تشريفا للحر كالطلاق فان كونه ثلاثا يتبع الحرية لا انا
اعتبرناها في جانب الزوجة واعتبرها الش في جانب الزوج والعدة فانها في حق الحرة
ثلاثة اقرا وثلاثة اشهر واربعة اشهر وعشرة ايام وفي حق الامة قران وشهر ونصف
شهران وخمسة ايام والتزوج فانه يباح للحر اربع وللعبد ثنتان وكثير من الاحكام لان
الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف الموضوعة للبشر في الدنيا اذ بها يكون
اهلا للولايات ومالك الاشيا فيكون تاثيرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي
هو من النعم لا في المنع والحجر والرق من اوصاف النقصان لانتفاء اهلية الادمي
به للولايات والتملكات فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فلو اتسع الحل الذي
هو من باب الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا اجاز لمن كان افضل البشر الزيادة
علي الاربع فلنه واما اما في الملوح وربما يجاب ان هذا التضييق من باب الكرامة حيث
منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية
للكافر دون المسلم انتهي ـــــــ وفيه نظر ظاهر اذ لا خفا انه كالكتابية وقد
جاز تزوج المسلم القادر علي طول الحرة المسلمة بالكافرة والكتابية ومنع الشارع من
الارقاق وان تضمنه اي الشريف لكنه اي الارقاق بتزوج الامة منتف لان اللازم
من تزوجها الامتناع عن احداث الجزا اذ الما ليس بولد ولا يوصف بالرق ولا بالحرية
بل هو قابل لان يوجد الحر والرقيق فتزوجها امتناع من مباشرة سبب وجود
الحرية لحين علق رقيقا لا ان اللازم منه ارقاقه اي الجزا اي لانه ينتقل عن الحرية
الي الرق والهلاك انما هو ارقاق الحر ولو ادعي انه اي الامتناع عن الجزء الحر
هو المراد بالارقاق نقض بنكاح العبد القادر علي طول الحرة امة لان ما اي العبد
اذا تخلق منه ولد في الحرة حر اذ الرق من الام لا الاب وهو جائز اتفاقا ويعزل
الحر امته لانماء اي العبد اذا تخلق منه ولد تحت امته مطلقا وعن زوجية الحرة
برضاها وبنكاح الصغيرة والعجوز والعقيم فان العزل وما معه اتلاف حقيقة

الارقاق اتلاف حكما اذ في العزل وتحوه تفوت اصل الولد بحيث لا يرجي وجوده وفي

الارقاق انما يفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه يرجي زواله بالعتق واذ جاز الاول
كان الثاني بالجواز احري ومنه اي ومن الترجيح بقوة الاثر في القياسين المتعارضين
ترجيح القياس في نفي استنان تثليث مسح الراس كما هو مذهبنا علي القياس باستنان
تثليثه كما هو مذهب الش فهي وهو مذهبه مسح الراس مسح فلا يثلث كالخف اي كمسحه فان
قياسنا هذا اقوي اثرا في منع التثليث من اثر قياسه في استنان التثليث وهو مسح الراس
ركن فيثلث كالمغسول اي كغسل الوجه واليدين والرجلين ثم كون قياسنا اقوي اثرا
من اثر قياسه بعد تسليم تاثيره اي كونه ركنا في التثليث في الاصل وهو المغسول وانما قلنا
قياسنا اقوي لان شرعه اي مسح الراس مع امكان شرع غسل الراس وخصوصا مع عدم
استيعاب المحل اي الراس بالمسح فرضا ليس الا للتخفيف وهو عدم التكرار فظهر تاثير قياسنا
اقوي من تاثير قياسه والا اذ لم يسلم تاثير الركنية في التثليث فقد نقض كون الركنية موثرة
في التثليث طردا وعكسا لوجوده اي التثليث ولا ركن في المضمضة والاستنشاق ووجود
الركن دونه اي التثليث كثير كما في اركان الصلاة من القيام وغيره واركان الحج الي غير ذلك
فلا يصح التعليل بها اصلا فان قيل المراد من كونه ركنا في الوضوء لا مطلق الركنية
فلا يرد اركان سائر العبادات اجيب بان ليس المقصود ايراد النقض بسائر الاركان بل بيان
ان الركنية وان سلم تاثيرها في الوضوء فليست بموثرة في غيره فلا يكون لها تاثير في التكرار
علي الاطلاق ووصف المسح موثر في التخفيف علي الاطلاق فيكون اعتباره اولي واما الثبات
اي قوة ثبات الوصف علي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته فكثرة اعتبار الوصف في
الحكم اي اعتبار الشارع ذلك الوصف في جنس الحكم المتعلق به من وصف القياس اي وجود
ذلك الوصف في صور كثيرة ومعه ذلك الحكم وحاصله ان يكون وصف احد القياسين
للزوم الحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر لانه بذلك يزداد قوة لفصل معناه الذي
صار به حجة وهو رجوعه الي الكتاب ـــــــ والسنة او الاجماع المتوقف اعتباره
علي ثبوته باحد هذه الدلالة فكان دلالته زيادة ثباته علي الحكم ثابتة باحدها ايضا كثبوت
اصله لا تريبه ترجح علي ما لم يوجد فيه هذه القوة كالمسح في دلالته علي التخفيف في كل تطهير
غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فان المسح في هذه لا يسن فيه التكرار
اجماعا بخلاف الاستنجاء بغير الماء من الحجر ونحوه فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه
عقل فيه معني التطهير اذ المقصود التنقية والتكرار يوثر في تحصيلها ولهذا قلنا اذا حصلت
بمرة لا تكرار المسح فكان في دلالته علي التخفيف في مسح الراس في قول الحنفية مسح فلا يسن له
التكرار اثبت من دلالة الركن علي التكرار في قول الش فهي ركن فيسن له التكرار كما اشار اليه
بقوله بخلاف الركن فان اثره اي الركن في الاكمال وهو اي الاكمال فيما نحن فيه الايعاب
بالمسح للمحل المتعلق به لا في سنية التكرار لا نتفائه في كثير من الاركان كقولهم اي الحنفية
في صوم رمضان صوم متعين فلا يجب تعيينه فيسقط بمطلق نية الصوم اذ المتعين
اثبت في سقوط التعيين من قوله الش فهي صوم فرض في دلالة التعيين وكيف لا وهو اي
التعيين شرعا وصف اعتبره الشارع في سقوط التعيين اذ لم يكن في سائر المتعينات الشرعية

فني الكثير منها كما في الودايع والغصوب اي ردها ورد المبيع في البيع الفاسد الي المالك
حتي لو وجد المرد بهبة او صدقة او بيع يقع عن الجهة المستحقة لوجود نفس الحل كذلك
شرعا والايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر الي غير ذلك فانه لا يشترط في
خروجه به عن الفرض تعيين فيه الفرض به مع ابدا قوي الفرايض بل علي اي وجه اتي به يقع
عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الي فرض ونفل بخلاف الوصف الذي هو الفرضية فانه
لا يوجب الا الامتثال المامور به لا تعيين النية حتي ان الحج يصح بمطلق النية النفل عنه فيكون
اثره مختصا ببعض العبادات واما كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم
او جنس الحكم او عينه اي الوصف في جنس ذلك الحكم علي ما ذكرنا للشافعيه في المعقد الاول
في تقسيم العلة فقيل لا ترجح الوصف الكاينة له علي الوصف العاري عنها وهو معزو الي
بعض اصحابنا واصحاب الشافعي لانه اي الترجيح بكثرة الاصول ككثرة الرواة اي كالترجيح
بها اذا لم يبلغوا حد الشهرة والتواتر والخبر لا يترجح بها فالوصف لا يترجح بكثرة الاصول
ولان كل اصل كعلة علي حدة فبالقياس اي فالترجيح بهذا النوع ترجيح القياس بالقياس
وهو المراد بالترجيح بكثرة العلل وهو جايز والمختار كما هو قول الجمهور نعم اي ترجيح
كثرة الاصول الوصف الكاينة له علي الوصف العاري عنها لان مرجعه اي هذا النوع الذي
هو كثرة الاصول اشتهار الدليل اي الوصف هنا فصار الوصف بهذا النوع الحاصل له
من كثرة الاصول كالخبر المشهور واذا كان الخبر يترجح بالشهرة فكذا الوصف بهذه الوساطة
بخلاف ما اي الوصف اذا لم يبلغها اي لم يتصف بكثرة الاصول فانه لا يحصل له بها
الزيادة من الظن كالخبر الذي لم يبلغ الشهرة وليس هذا من ترجيح القياس لان القياس
فيما نحن فيه واحد والعلة واحدة الا ان اصوله كثيرة الاقيسة ان يكون لكل قياس علة
علي حدة وذلك كالمسح فانه وصف يشهد لتاثيره في التخفيف اصول اذ يوجد في التيمم
وما ذكرنا من مسح الجبيرة والجورب والخف فيترجح علي تاثير وصف الركنية في تاثير
في التثليث فانه لم يشهد له الا الغسل فكذا اي كون المسح في تاثيره التخفيف مثالا لهذا والثاني
قيل اي قال فخر الاسلام وصدر الشريعة هو اي هذا الثالث قريب من الثاني قيل لان في
الثالث اعتبر الاثر وهو ثباته علي الحكم المشهور به وقيل لان الترجيح في الثالث اخذ من
نظاير الوصف كالتيمم ونحوه وفي الثاني اخذ من قوة الوصف وهو المسح في مسئلة التثليث
مثلا ونقل في التلويح عن صدر الشريعة ان التاثير اذا كان باعتبار ان نوع جنس الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة التاثير تستلزم كثرة شهادة الاصل
واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم فبينهما
عموم من وجه والحق ان الثلاثة ترجع الي قوة الاثر والتفرقة بينها انما هي بالاعتبار فهو
اي الاول الذي هو قوة الاثر بالنظر الي نفس الوصف والثبات اي وقوع الثبات
علي الحكم بالنظر الي الحكم وكثرة الاصول بالنظر الي الاصل وعزاه سراج الدين الهندي الي
المحققين ومن ثمه قال شمس الايمة السرخسي بعد ذكرها وما من نوع من هذه الثلاثة اذا
قررته في مسئلة الا وتبين به امكان تقرير النوعين فيه ايضا وقال ابو زيد وقلما يوجد واحد

من

من هذه الثلاثة الا قررته الا ومعه الاخران بناء علي ان المراد به لا يوجد علي ما قيل
والله سبحانه اعلم واما العكس ويسمي الانعكاس ايضا وهو عدم الحكم عند عدم العلة
لا ترجح عدم الحكم ولا يوجب لانه ليس بشي فلا يصلح مرجحا لان الترجحان لابد له من سبب
ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة
دليل علي اختصاص الحكم بذلك الوصف ووكادة تعلقه به فصلح مرجحا من هذا الوجه
لكنه ترجيح ضعيف كما يذكره المصنف فربما كمسح اي كقولنا في مسح الراس مسح لم
يعقل فيه معني التطهير فلا يسن تكراره فانه ينعكس صادقا الي كل ما ليس بمسح لم
يعقل فيه معني التطهير يسن تكراره بخلاف قول الشافعي هو ركن فيكرر لانه لا ينعكس
صادقا الي كل ما ليس بركن لا يكرر لانه اي التكرار يوجد مع عدمه اي الركن كما ذكرنا
من المضمضة والاستنشاق وقولنا في بيع الطعام المعين اي المطعوم حنطة كان او
غيرها بالطعام المعين لا يشترط قبضه لان كلا منهما مبيع معين فلا يشترط قبضه
اولي من قول الشافعي يشترط قبضه لان كلا منهما مال لو قوبل بجنسه حرم التفاضل فيشترط
قبضه اذ لا ينعكس هذا صادقا الي كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم التفاضل فيشترط
قبضه لاشتراط قبض راس السلم حال كون راس ماله غير ربوي من ثياب وغيرها
بخلاف الاول اي مبيع معين فلا يشترط قبضه اذ كلما انتفي الذي هو عدم اشتراط
القبض وكذا اي ولاجل كون علة عدم اشتراط القبض ما ذكرنا لزوم القبض في الصرف
اي جنس الاثمان بعضها ببعض كبيع الدرهم بالدرهم لان النقد لا يتعين وهو الاصل
في الصرف فانتفي عدم اشتراط القبض لانتفاء التعين في البدلين فلو صح بدون القبض
لكان بيع دين بدين وهو غير جايز وفي السلم لانتفاء تعيين المبيع وهو المسلم فيه
لانه دين حقيقة مع ان راس المال من النقد غالبا فيكون دينا فلا يتعين ايضا فيكون
انتفاء عدم اشتراط القبض فيه لانتفاء التعين ايضا قلت لكن هذا انما يتم علي ان الشافعي
اذا كان قايلا بقول اصحابنا ان النقود لا تتعين بالتعيين في العقود وليس كذلك فان
عنده تتعين بالتعيين اللهم الا اذا انتم عليه اولا عدم تعيينها بالتعيين هذا وقد اورد
ما ذكرتم غير مطرد فان المبيع في الجا بيع اناء فضة او ذهب باناء كذلك وراس مال السلم
اذا كان ثوبا بعينه يتعين بالتعيين مع انه يشترط قبضه في المجلس واجيب
بانه كان ينبغي عدم اشتراط القبض في المجلس واجيب بانه كان ينبغي عدم اشتراط القبض
في هذه الصور الا انه لما كان الاصل في الصرف والسلم ورودهما علي الدين بالدين وربما
يقع عقدهما علي غير ذلك وتعذر علي عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين اقيم
اسم الصرف والسلم مقام الدين بالدين وعلق وجوب القبض بها تيسيرا علي الناس فوجب
القبض بها سواء ورد العقد علي دين بدين او عين بعين لان الكل في حكم الدين تقديرا
اذ الشي اذا اقيم مقام غيره فالمنظور نفسه لا الشي الذي هو اقيم مقامه كالسفر لما اقيم
مقام المشقة صار المنظور السفر ولم يلتفت الي المشقة بعد ذلك وفي التلويح فان قيل
المبيع في السلم وليس بمقبوض راس مال السلم وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما المراد

ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الي كل مبيع لا يكون مبيعا يشترط قبض
بدله وثانيهما المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس
الي كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة انتهى وتعقب بان في
كلا الوجهين نوع نبوع من تقرير الترجيح بالعكس في مسئلة بيع الطعام بالطعام لان
حاصل الوجه الاول عدم اشتراط قبض البدل في الاصل واشتراطه في الانعكاس وهو خلاف
ما صرح به من عدم اشتراط قبض البدل في الاصل ولا المبيع واشتراطه ومؤدي الوجه الثاني
عدم اشتراط القبض اصلا سواكان قبض المبيع والثمن قبض احدهما في الاصل واشتراط القبض
في العكس في الجملة ايهما كان وهو ايضا خلاف المصرح به ثم هل القبض في هذين العقدين
شرط صحة العقد او شرط بقايه علي الصحة قيل اشار محمد الي كل وصحح الثاني وهذا
اي العكس اضعفها اي هذه الاربعة لان الحكم يثبت بعلل شتي فيجوز ان يوجد الحكم
مع انتفاء علة معينة له لثبوته بغيرها لكن لما كان انعدامه عند انعدامها مع وجوده عند
وجوده مطلقا صالحا لان يكون دليلا علي كونه ا تصاله بها صلح مرجحا علي ما يوجد عند
وجودها من غير عكس وتقدم ثم ضعفه عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح من
الثلاثة السابقة كان ذلك يقدم عليه وابتني علي ما سلف في فصل الترجيح من عدم
الترجيح بكثرة الادلة والرواة عند ابي حنيفة وابي يوسف علي ما في عدم الترجيح
من حيث تقدم ثمة انه لا يرجح قياس باخر بان خالفه اي ذلك القياس المنضم اليه
في العلة لا الحكم علي قياس معارضه لانه ترجيح بكثرة الادلة ولو اتفقا اي القياسان
فيهما اي العلة كما في الحكم كان اتفاقهما من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق
تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير
به حجة هي العلة لا الاصل فيرجح القياس المنضم اليه ذلك علي مخالفه لان كثرة الاصول
مرجح صحيح وكذا كل ما يصلح علة مستقلة بحكم لا يصلح مرجحا لعلة مستقلة اخري كذلك
الحكم علي علة معارضة لها لانه اذ تقوي الشي انما يكون بصفة توجد في ذاته وتكون
تبعا له والمستقل لا استقلاله لا ينضم الي الاخر ولا يتحد به فلا تتغير العلة فلم يتفاوت
تفاوت الملك للشفيعين كان كان لاحدهما ثلث الدار وللاخر سدسها ما يستحقان
فيه وهو النصف الاخر منها اذا باعه مالكه وطلبا اخذه بالشفعة بان يكون لصاحب الثلث
ثلثا النصف المبيع ولصاحب السدس ثلثه فضلا عن ان يترجح صاحب الثلث عليه بحيث
ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس بل يكون النصف المبيع بينهما انصافا
لترتب الحكم علي العلة المتحققة في كل جانب لان كل جزء من اجزاء نصيبها علة مستقلة في
استحقاق جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح خلافا
للشافعي فانه عنده يكون المبيع بينهما اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث
قال الشافعي هي الشفعة من مرافق الملك اي منافعه كالولد للحيوان والثمر للشجر
المشتركين بينهما فيقسم بقدر الملك اجيب بان ذلك اي انقسام المعلول بحسب التفاوت
في اجزاء العلة انما هو في علل المادية التي يتولد في المعلول وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير

العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالي اياه عقيبه وملك
الدار المشفوعة من هذا القبيل فانه علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة عليه كترتب الثمر علي الشجر فلا ينقسم
عليه هذا وقد جعل الشارع الملك علة للشفعة قليله وكثيره بالنصيب بدلا من الملك
فجعل كل جزء من العلة علة بجزء من المعلول نصب الشرع بالراي وهو باطل ولو
عجز المجتهد عن الترجيح لاحد القياسين عمل بايهما شاء بشهادة قلبه كما تقدم في فصل
التعارض واوضحناه ثمة وقابلوا اي الحنفية اربعة الصحة اي اربعة وجوه من
الترجيح الصحيحة السالفة الان باربعة من وجوه الترجيح فاسدة الترجيح بما
يصلح علة مستقلة لانه ترجيح بكثرة الادلة وقد عرفت وجهه ودفعه في فصل
الترجيح فهذا احدها وبغلبة الاشباه اي والترجيح بها اي كون الفرع له باصل
او اصل وجوه شبه فلا يرجح اي لا يقدم الحاق الفرع بذلك الاصل او الاصول بواسطة
تعدد شبهه به او بها على ما اي علي الحاقه باصل اخر مخالف للاول له اي للفرع
به اي بذلك الاصل شبه واحد وعن كثير من الشافعية نعم ترجح ماله وجوه شبه
باصل او اصول علي ما له شبه باصل نقله صاحب القواطع نفسه لان فيه لان القياس انما
جعل حجة لافادة غلبة الظن وهي تزداد عند كثرة الاشتباه كما عند كثرة الاصول
وانما قلنا لا ترجح لانها اي الاشتباه تعدد اوصاف يجعل علل فكل بكثرة الادلة
وهو غير جائز بخلاف تعدد الاصول فانه ليس الترجيح بكثرة الادلة لاتحاد الوصف
فيها وكل اصل يشهد بصحته اي الوصف فيوجب ثبات الحكم عليه اي ذلك الوصف
وقوته واعلم ان كثرة الاصل يكون بوحدة الوصف اي معها وهو اي وهذا
محل الترجيح اي ما يقوم به الترجيح فيكون مرجحا ويكون مع تعدده اي الوصف
واتحاد الحكم وهي اي والحال انها اي حين يتعدد الوصف ويتحد الحكم اقيسة متماثلة
لا ترجيح معها لانها ادلة متكثرة ولا ترجيح بها ويكون مع تعدده اي الوصف
حال كونها متباينة متعارضة وهي التي يجب فيها الترجيح ثم مثال الترجيح بغلبة الاشتباه
كالوقيل الاخ كالابوين في المحرمية وابن العم في حل الحليلة والزكاة والشهادة والقصاص
من الطرفين اذ يجوز لكل من الاخوين ان يتزوج حليلة اخيه وان يدفع زكاته اليه
وان يشهد له وان يقتص منه اذا وجد المقتضي كذلك وانتفي المانع منه اذا وجد المقتضي
كذلك كما في ابن العم فيرجح الحاقه اي الاخ به اي بابن العم فلا يعتق بملكه اياه كما لا يعتق
ابن عمه بملكه اياه لان شبه الاخ به اكثر من شبهه بالابوين فيمنع ترجيح الاخ بابن
العم بكثرة الاشباه بانه اي الترجيح بها بمستقل اي الترجيح بوصف مستقل اذ كل من وجوه
الشبه به يستقل وصفا جامعا بين الاخ وابن العم في الحكم ولا ترجيح بمستقل وهذا ثانيها
وبزيادة التعدية اي والترجيح بكون احدي العلتين اكثر تعدية من الاخري كترجيح الطعم
اي التعليل به لحرمة الربا في الاشيا الاربعة التي هي الحنطة والشعير والتمر والملح علي تعليل
حرمته فيه بالكيل والجنس لتعديته الطعم الي القليل كالكثير فيحرم بيع تفاحة بتفاحتين

ونحو مما يتموّل دون الكيل فانه لا يتعدي الي القليل الذي هو نصف صاع علي ما قالوا
ولا اثر له اي كونها اكثر محالا من معارضتها في تاثيرها وقوتها الذي به يكون الترجيح
بل الاثر لدلالة الدليل اي لقوة دلالته علي الوصف اي كونه مؤثرا في ذلك الحكم قلّت
محاله او كثرت وهذا ثالثها وبالبساطه اي والترجيح بكون احدي العلتين وصفا لا جزء
له علي الاخر الذي وصف ذو اجزاء لسهولة اثباتها والاتفاق علي صحتها كالطعم اي كترجيح
كونه علة حرمة الربا فيما تقدم علي الكيل والجنس اي كونهما علة ولا اثر له اي كونها
لا جزء لها في تاثيرها وقوتها الذي به يكون الترجيح بل لقوة الدليل علي عليتها لما ذكرنا
اتفاقا المركب والبسيط عندنا سوا عندنا لان ثبوت الحكم بالعله فرع ثبوتها بالنص والنص
الموجز لا يترجح علي المطول في البيان فكذا العله وكيف لا والقلة والكثرة صورة العله والتاثير
معناها والترجيح انما يقع بالمعاني بزيادة قوتها وتاثيرها لا بالصور ومن ثمه ربما لان المركب ارجح
والوصف المختلف فيه اولي لكونه اقوي تاثيرا والله سبحانه اعلم مسئلة حكم القياس
الثبوت حكم الاصل في الفرع وهو اي ثبوته في الفرع التعديه الاصطلاحيه فلزمه
اي القياس ان لا يثبت الحكم ابتدا كاباحة الركعة الواحدة وحرمة المدينه اي ان يكون
لها حرم مكه او وصفه اي الحكم كصفة الوتر من الوجوب والاستنان بعدمثه وعينيته
بل انما يثبت كل منها بالنص والاجماع وكذا لم يستند من قال بحرمة المدينه او كون الوتر
واجبا او سنة الا الي السمع كما عرف في كتب الفروع وانما لم يثبتا بالقياس ابتدا لانتفا الاصل
والفرع وكذا لزمه ان لا يثبت الشرطيه والعليه لكون الجنس فقط يحرم النسا اي البيع نسية
الا اي لكن يثبت كل منها بالنص دلالة وغيرها اي عبارة او اشارة او اقتضا فان الثابته هذه
ثابتها بالنص كما عرف وكذا لزمه ان لا يثبت صفة السوم اي اشتراطه لنصب الانعام في وجوب
زكاتها والحل اي وكذا لزمه الا يثبت اشتراط صفة الحل للوطي الموجب حرمة المصاهرة
في ثبوت حرمتها من الجانبين وشرطيه التسميه اي وكذا لزمه ان لا يثبت اشتراط ذكر اسم الله
تعالي علي المذبوح للحل له ووصفية شرط النكاح اي وكذا لزمه ان لا يثبت اشتراط وصفيه
شرط النكاح الذي هو الشهادة بالعداله والذكورة في شهوده بل انما يثبت هذه الامور
بالنص او الاجماع فلاجرم ان نص اصحابنا ان كون الجنس بمفرده محرما للنسية وان اشتراط السوم
في نصب الانعام للزكاة وذكر الله تعالي علي الذبيحة في حلها انما هي بالنصوص الدالة علي ذلك
وان نصه علي ان اباحة الركعه الواحده والمدينه واشتراط وصف الحل للوطي في حرمة
المصاهرة والعداله والذكورة في شهود النكاح انما هي بالنصوص فيها كما ذلك كله مسطور
في فروع الفريقين وانما الشان في الترجيح ومحل الخوض فيه كتب الفروع ثم الحاصل انه لزم حكم
القياس المتفق عليه من كونه مفيدا الثبوت حكم شرعي من وجوب او حرمة او غيرهما في فرع
طريق التعديه اليه من اصل موجود في الشرع ثابت بنص او اجماع عدم اثباته ابتدا الحكم شرعي
او علة او شرط له او وصف له لا حد هذا الانتفا تحقق القياس بانتفا الاصل المعدي منه
اي المحل المدعي فرعيته له فيتمحض اثبات هذه اما نصبا للشرع بالراي كما فيما عدا اثبات الشرط
ووصفه ابتدا واما ابطالا ونسخا بالراي كما في الشرط ووصفه لانه وجوده فالتعليل ابتدا به

رفع

رفع للحكم الثابت ونسخ له بالمعقول وكلاهما باطل لان ذلك الي الله تعالي وحده
لا الي العباد ولزمه الله لو ثبت بنص او اجماع مناط عليه امر لشي او شرطيته اي وصف
امر لشي او وصفها اي العليه والشرطيه لشي في غيره اي غير ذلك الامر ايضا فهو متعلق
يثبت كان غير ذلك الامر في مثله اي ذلك الشي علة وشرطا بواسطة تحقق مناطهما
في غير ذلك الامر لانتفا التحكم اللازم من تقدير جعل بعض افراد ما يتحقق فيه المناط
لعليه حكم او شرطيه علة او شرطا دون البعض الاخر المتحقق فيه ذلك ايضا لتساويهما
في الصلاحيه وارتفاع المانع منه ذلك والتحكم اللازم من جعل القياس مظهرا لثبوت
حكم شرعي ليس بعليه ولا شرطيه في فرع بطريق التعديه اليه من اصل في الشرع ثابت فيه
بطريقه لتساويهما في الصلاحيه وارتفاع المانع منه ذلك والخلاف في المذهبين الحنفي
والشافعي شهير فيه اي في هذا الاخير ففخر الاسلام واتباعه وصدر الاسلام وصاحب
الميزان وعزاه الي مشايخنا ايضا وطايفه من الشافعيه فيه بل اكثرهم علي ما ذكر الامدي
نعم بجعل الاثبات العليه والشرطيه ووجد ذلك ايضا وهو الخلاف في اشتراط التقابض
في بيع الطعام المعين بالطعام المعين لانه وجد لاثباته اي اشتراط التقابض في هذا
البيع كما ذهب اليه اصحابنا اصل هو الصرف فان التقابض فيه كما ذهب اليه الشافعي فعي
اصل هو بيع سائر السلع بمثلها او بالدراهم لانه لا يشترط فيه التقابض وقيل لا يعلل
الاثبات العليه والشرطيه وهو قول كثير من الحنفيه كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة
السرخسي ومن الشافعيه كالامدي والبيضاوي وفي المحصول انه المشهور واختاره ابن
الحاجب لانه لم يثبت مناط عليه امر لحكم في غير ذلك الامر ايضا كان الشبه كذلك
الحكم ذلك المناط المشترك بينهما ان انضبط وكان ظاهرا والا اي وان لم ينضبط ولم يكن
ظاهرا فمظنته اي الوصف الظاهر المنضبط الذي ضبط هو به ان كان اي وجدوا ما
ما كان فقد اتحد الحكم والسبب وح فلا قياس وما جال اي يظن اصلا وفرعا
انما هما فواده اي المناط المذكور كما لو ثبت عليه المواقع عمدا من المكلف الصحيح
المقيم في نهار رمضان للكفارة لاشتماله علي الجنايه المتكامله علي صوم رمضان
وهي هتك حرمته في اي الجنايه المتكامله عليه العلة للكفارة وكل من الاكل والشرب
والجماع فيه من المكلف الصحيح المقيم عمدا بلا عذر مبيح للفطر صور وجوده اي
هذا المعني الذي هو العلة لتحقق حرمة الصوم بكل منها وكعلية القتل بالمثقل
عليه اي القتل بالسيف للقصاص اذا ثبت انها اي علة القصاص القتل العمد العدوان
فالمثقل اي فالقتل به من محاله اي مناط القصاص وقد يجال عدم التوارد لهذا الخلاف
علي محل واحد فالاول اي القول بجواز التعديه في العليه معناه تعدي عليه الواحد
لشي اي الحكم الي شي اخر فيكون ذلك الشي الاخر علة كذلك الحكم كما كان ذلك علة له
ايضا فيتعدد العله ويتحد الحكم والثاني اي القول بعدم جواز التعديه في العليه
معناه تعدي عليته اي الشي الواحد بحكم الي شي اخر لا اخر اي الحكم اخر فيكون الشي

العمدي اليه علة لحكم اخر فيتعدد الجعالة والحكم هذا ما يظهر من العبارة بعد التامل
ولقايل ان يقول كون معنى الاول ما ذكر ظاهر واما ان معنى الثاني ما ذكر
فلا بل كل من العلة والحكم فيه متحد للاتحاد في النوع ولا يضر التغاير بحسب الشخص
ومعلوم ان هذا من افراد القياس المتعلق عليه فلا يتاتي انكاره من قايل به كان المعنى
الثاني في حد ذاته لا قايل به فيما يظهر فالنزاع انما هو في المعنى الاول فليتامل ومن
انكره اي جريان القياس في السبب اي العلة من اعترف بقياس الت‍حرام في اثباته
الطلاق بناء على طلاق بائن وهو اي هذا القياس قياس في السبب فهو اي هذا المنافي
نفسه في الممنوح وقيل لا خلاف في هذا اي في انه اذا ثبت عليه شي لحكم بناء على معنى
صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موثرا او ملايما ووجد في غير ذلك الشي ذلك المعنى
الموثر والملايم ان يكون ذلك الشي الاخر علة كذلك الحكم ثم لا يكون هذا من اثبات
العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك بين الشيين وقد يثبت عليه
بما هو من مسالك العلة فيكون العلة شيا واحدا له يتعدد باعتبار المحل بل الخلاف فيما اذا
كانت عليه ذلك الوصف للحكم لمجرد مناسبتها اي العلة الحكم في الفرع لجعل الوصف
علة للحكم ليحصل الحكم في الفرع وليس له اي ذلك الوصف الذي هو العلة للحكم في الفرع
محل اخر تحققت فيه عليته كذلك الحكم معللا باشتماله على المعنى المناسب كذلك
الحكم لانا انما نثبت سببيته وصف اخر عن الوصف الثابت في الاصل اذ المفروض تغاير
الوصفين فليس ذلك اي اثبات علية الوصف للحكم والفرع بمجرد مناسبته له من غير
ان يشهد باعتباره اصل الا المرسل فيجوز عند من يقول بصحة التعليل به ولا يجوز عند من
يشترط التاثير او الملايمة وهذا على قول الشافعية اما ما تقدم للحنفية في سببية
اي الاول بعينه لاخر في مسيلة اشتراط التقابض في بيع الطعام المعين فينبغي كونه
اي هذا التعليل الغريب من الاقسام الاول من اقسام المناسب لوجود اصله اي هذا
الوصف الذي هو شرط التقابض وهو العرف اذا كانت سببيته اي اصله للنهي وهو
القبض قبل الافتراق ثابتة شرعا بقوله صلى الله عليه وسلم يدا بيد كما في صحيح مسلم والسنن
الي غير ذلك وباجماع الفقها وهو العين مع العين في المحل لكنه لا يشهد له اصل بالاعتبار
وهذا الغريب المذكور كما تقدم كان الظاهر اتفاقهم اي الحنفية على منعه اي هذا لانه منزلة
المخالة ان لم يكنها اي المخالة والظاهر انه هو المعنى لكن الخلاف في هذا ثابت
عندهم اي الحنفية ولو سلم عدم الارسال في ثبوت السببية بالقياس لا يتصور ذلك اي ثبوتها
به ايضا لان الوصف الاصل ان يثبت عليته بمجرد المناسبة عند من يقول به اي ثبوتها لمجرد
المناسبة واذا وجدت المناسبة في وصف اخر كان الوصف الاخر علة بطريق الاصالة
لا بالالحاق به ولا لاستقلالها اي المناسبة باثبات علية ما تحققت فيه وان ثبت عليته
بالنص ثم علقت مناسبتها للحكم ووجدت المناسبة المذكورة فيها اي في الوصف لم ينص عليه
ايضا فكذلك ان كان ذلك الوصف الذي لم ينص عليه علة بطريق الاصالة للاستقلال

اي استقلال

اي استقلال المناسبة باثبات علية ما تحققت فيه وحاصله اي هذا اح اي حين كان
الحال هذا ثبوت عليه وصف بالنص وعليه وصف اخر بالمناسبة ولا ينبغي ان يقع في مثله
خلافا فالوجه ان يقصر الخلاف على مثله محل علي رضي الله عنه وهو اي حمله قياسه
اي نص على علة منضبطة بنفسها فيلحق بها ما يصلح مظنة فيثبت معها حكم المنصوصة
كما الحق رضي الله عنه الشرب للخمر بالقذف في الحد به ثمانين لجامع الافترا بينهما لكونه اي
شربها مظنته اي الافترا وقد اسلفنا المروي عن علي رضي الله عنه في هذا مخرجا في مسيلة
الاجماع الا عن مستند قلت ثم قد يقال واذا قصر الخلاف على هذا هل يترجح الملحوق على غيرهم
لاجماع الصحابة السكوتي على الالحاق المذكور والجواب ينبغي ان يكون عند الحنفية
من يرى الاجماع السكوتي حجة نعم وعندهم لا كما سنعلم في المسيلة التي تلي هذه ولكن الشان
في موجب القصر عليه مع نقل عموم الخلاف له ولغيره كما تقدم ثم هذا من المصنف اعراض عما
افاده ظاهر كلامه اولا من جواز ثبوت العلة والشرطية بطريق التعدية على الوجه الذي
سبق تقريره وينذفع وجهه الذي هو لزوم التحكم لو لا جوابه بان هذا من المرسل المردود
عندهم فعيه على اصطلاحهم والغريب غير المعتبر عند الحنفية على اصطلاحهم فلا حكم
بحكم لا لما ذكره المانع من انه اذا ثبتت مناط عليه امر في غير ذلك كان الشبيه المناط المشترك
بينهما ان انضبط والا مظنته واياما كان الحكم والسبب لانه لو تم هذا انتفى القياس
في الاحكام الشرعية التي هي غير العلية والشرعية لتاتي هذا بعينه فيه لكن انتفاوها
فيه ممنوع فكذا فيما نحن فيه والله تعالى اعلم مسيلة قال الحنفية لا يثبت به اي بالقياس
الحدود لاشتمالها على تقديرات لا تعقل كعدد المايه في الزنا والثمانين في القذف
والقياس فرع تعقل المعنى وما يعقل منها كالقطع لليد السارق لكونها الجانية بالسرقة
فللشبهة في ثبوت الحكم بالقياس لاحتماله الخطا والحدود تندرء بالشبهات كما نطق به
الحديث وتقدم تخريجه في مسيلة خبر الواحد مقبول وردها في عدم ثبوتها به وقال غير
الحنفية يثبت به قالوا ادلة القياس الدالة على حجية معه لها كما لغيرها فوجب العمل
به فيها قلنا عمومها في مستكمل الشروط اتفاقا والحد ليست بمستكملة لها لما ذكرنا واتهما
اثر علي السالف عليهم اي الحنفية كما ذكر المجيزون موقوف على اجماع الصحابة على صحة
طريقه اي الذي هو القياس على القذف وقولهم اي الحنفية فيه انما اجماعهم ليس على طريقه
بل انه اي اجماعهم على حكمه الذي هو وجوب جلد ثمانين باجماع دلالات سمعية
عليه اي حكمه المذكور ذكرناها في الفقه اي في حد الشرب من شرح الهداية ولم نذكرها
تحاميا من التطويل مع ان كثرة الفروع بها اليق وفي اصول الفقه للامام ابي بكر الرازي
فان قيل لا يجوز عندكم اثبات الحدود بالقياسات فان كانت الصحابة قد اتفقت
على اثبات حد الخمر قياسا فهذا ابطال لاصلكم في اثبات الحدود قياسا قيل الذي يمنعه
ان يبتدي ايجاب حد قياس في غير ما ورد فيه التوقيف فاما استعمال الاجتهاد في شي ورد
فيه التوقيف فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جايز عندنا واستعمال اجتهاد السلف في حد الخمر
من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضرب في حد الخمر بالجريد

والنعال وروي انه ضربه اربعون رجلا كل رجل بنعله ضربتين فتحروا في اجتهادهم
موافقة اما النبي صلى الله عليه وسلم فجعلوه ثمانين من هذا الوجه ونقلوا ضربه
بالنعال والجريد الى السوط كما يجتهد الجلاد في الضرب وكما يختار السوط الذي يصلح للجلد
اجتهادا لتنبيه والكفارات في هذا كالحدود بل قيل المراد بها ما يتناولها جميعا والوجه
ظاهر للمتامل مسألة تكليف المجتهد بطلبة المناط للحكم الشرعي ليحكم في محاله اي المناط
بحكمه جائز عقلا عند الجمهور وقولهم اي الاصوليين التكليف والتعبد بالقياس لا يصح على
انه اي القياس المساواة بين الفرع والاصل في علة حكمه لانها فعل الله تعالى ولا تعبد
بفعله وانما يصح اذا كان فعل المجتهد وقد تقدم الكلام في هذا في اوايل القياس وايجاب
العمل بموجب القياس اي جعل هذا موضوع المسألة كما يفيده كلام القاضي عضد الدين
فيه قصور عن المقصود قال المصنف ـــ لان معنى هذا اذا تم القياس فاعمل بمقتضاه
ومقصود المسألة انظر ليظهر لك في الواقع قياس ام لا وهذا محل اخر للوجوب غير الاول
وان عبر العرض استكشاف الحال المامور به هو العمل به لا ان تكليفه بذلك واجب عقلا
كالقفال الشاشي وابي الحسين البصري ليلا يلزم خلو الوقايع عن الاحكام غير
متناهية والنصوص محصورة والقياس كافل بها فاقتضى التعبد به والجواب بعد تسليم
وجوب ان يكون لكل واقعة حكم بناء على امتناع خلو الواقعة عن الحكم منع ذلك على تقدير
عدم التعبد به كما اشار اليه بقوله ولزوم خلو وقايع عن الحكم لولاه اي تكليف المجتهد
بطلب المناط المذكور منتف لانضباط اجناس الاحكام والافعال وامكان افادتها اي
اجناس الاحكام الكاينة لاجناس الافعال العمومات بالرفع على انه فاعل افادتها وهي مضافه
الى المفعول فيعلم احكام جزيياتها التي لا تنحصر باندراجها تحتها مثل كل مسكر حرام وكل
ذي ناب من السباع حرام وكل مكيل او مطعوم ربوي ولو لم تفدها اي العمومات اي احكام
اجناس الافعال على وجه يعلم منه احكام جميع الوقايع ثبت فيها اي في الوقايع التي لم
تفدها العمومات حكم الاصل وهو الاباحة فلا خلو لواقعة منها عن الحكم ولا ممتنع عقلا
كما ذهب اليه الزيدية وبعض المعتزلة منهم النظام لكنه قال في شئ بعينه خاصة على ما في
المحصول وغيره ومما قلنا التكليف المذكور جايز اذ لا يلزم الزامه اي المجتهد بطلب المناط
محال لا لنفسه ولا لظاهره ولا لغيره لان الاصل عدم الغير وهو المراد بالجواز العقلي وكون
الظن ممنوعا عقلا لاحتماله الخطا والقياس منه لانه لا يفيد الا الظن والخطا محذور
قطعا والعقل يوجب الاحتراز من المحذور فيمتنع التكليف بمناطه كما ذكره القايلون بامتناعه
عقلا ممنوع ثبوته في جميع الصور وانما هو مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب ـــ
اما اذا ظن وكان الخطا مرجوحا فلا بل اكثر تصرفات العقلا لفوايد غير متيقنة اذ ما من
سبب من الاسباب الا والمطلوب منه غير متيقن الحصول فان الزارع لا يزرع وهو متيقن
انه ياخذ الريع والتاجر لا يسافر وهو جازم بان يربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو قاطع
بانه يتعلم ويثمر عليه ما يتعلم له الى غير ذلك وبه اي ويكون اكثر تصرفات العقلا لفوايد
مظنونة ظهر ايجابه اي العقل العمل عند ظن الثواب وان امكن الخطا تحصيلا لفوايد لا تحصل

الاية وثبت وجوب العمل به شرعا بتتبع موارده اي الشرع كما تقدم في خبر الواحد العدل وكيف
لا والمظنات الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية
واكثر الاحكام التكليفية لان اكثرها ظنية وثبوت الجمع شرعا بين المختلفات كالتسوية بين
قتل المحرم الصيد عمدا وخطا في الجزاء وبين زنا المحصن وردة المسلم في القتل الى غير ذلك وثبوت
الفرق شرعا بين المتماثلين كقطع سارق القليل دون غاصب الكثير مع انهما متماثلان في اخذ
مال الغير وجلد من نسب العفيف الى الزنا دون من نسب المسلم الى الكفر مع انهما متماثلان في نسبة
المحرم الى غير ذلك انما يستلزمه اي كون التكليف بالمناط المذكور مستحيلا بناء على ان حقيقة
القياس منه ذلك وهو الحاق النظير بالنظير فاني يجتمعان كما ذكر النظام لو لم يكن الجمع بين
المختلفات في الحكم الواحد بجامع اشتركت فيه وجد في الكل يقع به التماثل بينها فان المختلفات
في الحكم الواحد لا يمتنع اجتماعها في صفات ثبوتية واحكام او لم يكن الفرق بين المتماثلين
لوجود فارق بينهما في الحكم نقيضيه اي الفرق منهما فان المتماثلان انما يجب اشتراكهما في الحكم
وكل من انتفاء الجامع والفارق غير معلوم ولا ممتنع سمعا خلافا للظاهرية والقاساني
بالسين المهملة نسبة الى بلد بتركستان والنهرواني هذا على ما في الكشف وذكر ابن السمعاني
وابن الحاجب وصاحب البديع عن داود وابنه والقاساني انكار وقوعه شرعا ومعلوم انه لا يلزم
من انكار وقوعه شرعا امتناعه شرعا ثم ذكر الآمدي انهم اتفقوا على وقوع ذي العلة المنصوصة
والمودي اليها قال السبكي وهو الاصح في النقل عنهم وكذا لا ينكرون قياس الاولى ولا يصح عن
احد من القايلين بالجواز انكار وقوع القياس بجملته الا عن ابي محمد ابن حزم ثم قد ذهب بعض
القياسيين الى ان ما صار القاساني والنهرواني ومن وافقهما ليس قولا بالقياس بل هو متتبع
النص وعلى هذا يصح النقل عنهم في انكاره جملة والصحيح ان ذلك قول ببعض القياس
ونقل البيضاوي عن القاساني والنهرواني وجوب العمل به في صورتين كون علة الاصل منصوصة
بصريح اللفظ او بايمائه وكون الفرع بالحكم اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف قال الاسنوي واعترفا بانه ليس للعقل هنا مدخل لا في الوجوب ولا في عدمه كما قاله
في المحصول وهذا الثاني ابدله في المستصفى بالحكم او ارادة على سببه كرجم ماعز وفي البرهان
بالحكم الذي هو معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الماء بالبول فيه وجعل الثاني
من كلام البيضاوي اخلا في الاول هذا واستدلالهم اي الظاهرية ومن معهم وهذا وان كان
ظاهر مشروح اصول ابن الحاجب انه لمانعيه عقلا فالوجه ان يكون سمعا اما على ان هذا الدليل
نقلي بناء على انه ما كان للاسماع فيه مدخل كما مشى عليه البيضاوي وغيره اذ لا اخذ اي مقدمة
ثابتة بالنقل وظاهرا اما على انه مركب من النقلي والعقلي بناء على ان النقلي ما كانت مقدمة
ثابتة بالنقل كما ليبنى عليه الامام الرازي فلانه لم يتجه من ان يكون المانع منه العقل نعم العبارة
موهمة هذا على المانعين سمعا ولم اقف على المصرح به بان في حكمه القياس اختلافا من الجواز
وعدمه والاضافه وعدمها فهو اي القياس ح مردود لانه من عند غير الله لقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وما كان من عند غير الله فهو مردود مدفوع
بان بمنع الاختلاف الموجب للرد في الاية ما في الاحكام الشرعية اي في بعضها من اختلاف فانه

واقع لا يمكن انكاره بل اختلاف الموجب للرد فيها التناقض في المعاني والقصور عن البلاغة
عن البلاغة التي لاجلها وقع التحدي والالزام بكون القران من عند الله اي لو كان القران
من عند غير الله لكان بعض اخباره مطابقة للواقع دون بعض والعقل موافقا لبعض
احكامه دون بعض وكان متفاوتا في النظم الى ركيك وفصيح ثم الى فصيح بالغ حد الاعجاز
قاصر عنه على ما دل عليه الاستقراء لنقصان القوى البشرية واورد فلم وكان من غير الله
لزمه اختلاف وكثير من الكتب المصنفة هي من عند غير الله ولا اختلاف فيها لاتفاق مصنفها
اياها واجيب بوجهين احدهما ان مثل القران في نظمه وطريق اعجازه لو قدر ان يبتدا
بكلفه مثل محجة للزمه الاختلاف لو عرج طريقه على الالة غير المعصوم ثانيهما انه لو
تكلفه بشر بغير اذن الذي لا يعجزه الله فيه موقوع الاختلاف فيه الدال على كذبه لما عرف
من انه عجيز وجل لا يويد بالمعجز لمبين الصادق من غيره وتبيانا لكل شيء اي واستدلال
مانعيه سمعا بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه اي وبقوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين القران لا اللوح المحفوظ كما عزي الى عامة المفسرين
او علم الله على ما هو بعضهم العموم فيهما مخصوص قطعا اذ ليس كل الاشيا كائنة ما كانت
في القران اوهو اي كل شيء فيه اي في الكتاب اجمالا ولو بالاحالة الى السنة او القياس
فيكون مبينا له بطريق اجمالي معنى وان لم يذكر لفظا كما بعض الاشيا مبين فيه تفصيلا
فيجاز فيه اي الكتاب ان يكون مذكورا حكم القياس وهو ثبوت حكم الاصل في الفرع اي اعتبارا
فيعلمه المجتهد اي المجتهد بطريق الاجتهاد كما جاز ان يكون الكل اي كل الاحكام فيه اي
في الكتاب ويعلمه النبي صلى الله عليه وسلم كما قيل جميع العلم في القران لكن تقاصر
عنه افهام الرجال مع انه اي مستمسكهم بهاتين الايتين على الوجه المذكور مستلزم ان لا يكون
غير القران حجة يعني ما ذكروه وهو اي انتفا حجية غير القران منتف عندهم
اي المانعين ايضا فما هو جوابهم عن هذا اللازم لهم فهو جوابنا وبه اي وبانتفا هذا
اللازم عندهم يبعد نسبة هذا الاستدلال بالايتين لهم على الاقتصار عليه كما هو ظاهر
حكاية الناقلين له عنهم واما الجواب عنه على ما ذكره صدر الشريعة وهو ان في القران
تبيانا للقياس باعتبار دلالته اي القران على حكم الاصل نصا اي لفظا وحكم الفرع دلالة
اي معنى فليس كذلك والا فكل قياس تنزلوم موافقته لانه الذي شانه هذا
مع انه اي كون القران افاد الاصول بالنص والفروع بالدلالة ممنوع في الاشيا الستة
الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة
والملح بالملح اصول الربا المنصوص عليها في الاحاديث الصحيحة وفي كثير من الاحكام
المتفق عليها بل بيان هذا واشباهه انما هو بالسنة فقط وحديث لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا وهم فقاسوا ما لم يكن على ما كان فضلوا واضلوا
اخرجه البزار من حديث عبد الله بن عمرو وفي سنده قيس ابن الربيع فيه مقال ورواه
الدارمي وابو عوانة باسناد صحيح من قول عروة ليس مما نحن فيه وهو ظاهر اذ ما قد كان
وروده مشروعا الى نظيره في حكمه بالعلة المؤثرة الجامعة بينهما بل ظاهره انهم كانوا يقيسون

في نصب

في نصب الشرايع بالراي ما لم يكن مشروعا بما كان مشروعا جهلا منهم ونحن بحمد الله تعالى وبتوفيقه
اشد الناس نكيرا لذلك قالوا اي المانعون له سمعا ايضا ارشد الى تركه اي القياس ايجاب
العمل على الاصل وهو الاباحة والبراة الاصلية فيما لم يوجد نص فيه قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فكل ما لم يوجد في كتاب الله محرما لا محرما بل يكون
باقيا على الاباحة الاصلية الجواب هذا انما يفيد منع اثبات الحرمة ابتداءا به
اي بالقياس وبه اي وبمنع اثباتها ابتداءا به نقول كما نقول بامتناعه فيما لم يدرك مناطه
قالوا ايضا القياس ظني فلم يجز اثبات حق الشرع به وهو الحكم الشرعي لقدرته على البيان
القطعي بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي
لا انه الخبر الواحد فانه بيان من جهة الشارع قطعي وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال
الينا فلم تمكنها في انتقال اليقين ولم يخرج الخبر بها ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المأول
وجوابه ما مر في مسألة تقديمه اي خبر الواحد عليه اي القياس من ان المعتبر من
الخبر الحاصل الان وهو مظنون كالقياس على ان الوصف الذي هو علة عندنا موجب للعلم
كما ان الخبر اصله موجب للعلم كما ان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما احتملت الرواية
الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما والفرق المذكور بين حق الله سبحانه وتعالى وحق
العباد ساقط لان جهة القبلة محض حق الله لان التوجه اليها الاداء حق الله سبحانه ومع ذلك
اطلق لنا العمل بالراي فيه اما التحقيق معنى الابتلاء ولانه ليس في وسعنا ما هو اقوى
من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام ثم بعد جوازه اي تكليف المجتهد بطلبه
مناط الحكم وقع التكليف به سمعا قيل ظنا لابي الحسين وكذا اي وقوعه ظنا عن غيره
عدل في اثباته الى ما تقدم من الدليل العقلي فان السمعي يفيد ظن ايجاب القياس ح واثبات
اصله يبنى نثبت به الاحكام لا يكتفى فيه الظن وقيل اي وقال الاكثر وقع قطعا لقوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي
الاصل الذي ترد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي
ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة وكونه اي اعتبروا
مخصوصا بما انتفت شرايطه اي حقيقة من متعلقه فانتفت فيه شرايط القياس واحتمال كونه
اي اعتبروا للندب واحتمال كونه اي اعتبروا خطابا للحاضرين فقط واحتمال ارادة
المنع من الاعتبار وفي بعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل
مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان جوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام
والتخصيص المذكور لا ينفي القطع به اي بما عداه لانه تخصيص بالعقل على انه على
تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهد بلا نزاع وليس بكل
تجويز عقلي ينتفي القطع فلا عبرة بباقي الاحتمالات والا انتفى القطع عن المنجيات
لطروقها لها بل لو اعتبر لم يصح التمسك بشيء منها واما ظهر كونه اي الاعتبار في الاتعاظ بالنظر
الى خصوص السبب الذي ترتب عليه هذا الحكم وهو يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر كما هو لازم الاستدلال لانتفاء المناسبة فلا يحمل كلام الله

تعالى عليه فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فانتفى الاول وهو ظهور كونه
في الاسقاط وبه اي وبهذا انتفى الثاني ايضا وهو بعيد ترتيب فاعتبروا علية
اذا المرتب على السبب المذكور الاعتبار الاعم منه اي من قياس الذي هو على البراي فاعتبروا
التي بنظير مناطه في مناطه في المثلات اي العقوبات جمع مثله بفتح الياء وضمها
وغيرها وهذا الطريق في اثبات التكليف بالقياس بطريق القطع من الاية ايسر من ابانة
اي التكليف بطريق القطع منها دلالة كما تنبه اليه صدر الشريعة وقال وطريقها في هذه
الصورة ان الله ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر
بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم
بالعلة موجب العلم بحكمها فكذا الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم
من لفظ اوهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة من غير اجتهاد فيكون دلالة
نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس بل في التلويح وفيه نظر لان الفاء بل صريح
الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ بهذه القضية
السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب بل ما ذكر مما التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف
يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة والى هذا
اشار المصنف بقوله اذ لا يفهم فهم اللغة الامر بالقياس في الاحكام من الامر
بالاتعاظ وقد اجيب اولا بان الفاء تدل على العلية في الجملة وظاهر ان لا علة هنا للوجوب
الاتعاظ سوى القضية الثالثة فتكون كل العلة وعلى تقدير التسليم لكونها لها دخل
في العلة تثبت ايضا ان لها دلالة على العلية في الجملة وثانيا بان التحقيق الذي ذكر
صدر الشريعة مما لا ينبغي ان يشك فيه عارف باللغة فلو شك في واحد من افراد العلماء
فقد يكون لعدم علمه باللغة او من نظر اليه شك عنادا بعدا والشرط في دلالة النص
ان يكون المعنى الذي هو مناط الحكم ثابتا في المنصوص عليه لغة بحيث يعرفه اهل اللسان
واما في غيره فلا يشترط ان يكون مناط الحكم مما يعرفه اهل اللسان وايضا قد تواتر عن
كثير من الصحابة العمل به اي بالقياس عند عدم النص وان كانت التفاصيل احادا كما
نقف الان عليه عن اعيان منهم والعادة قاضية في مثله اي العمل به بانه انما يكون
عن قاطع فيه اي العمل به وان لم نعلمه على التعيين وايضا شاع مباحثتهم فيه اي في
العمل بالقياس وترجيحهم البعض على البعض بلا نكير كذلك فكان ذلك اجماعا منهم في
حجيته لقضاء العادة به اي بكونه حجة في مثله من اصول الدين لا سكوتيا يفيد الظن
وحديث معاذ المفيد حجية القياس وقد سبق ذكره مخرجا في مسئلة وليست لغوية سببه ابيه
الاية الاربعة يجوز التخصيص بالقياس يفيد طمانينة وهو فوق الظن المستفاد
بالاحاد فانه اي حديثه مشهور عند الحنفية فتثبت به الاصول فان قيل الاجتهاد قد
يكون بغير القياس المتنازع فيه كالحكم بالبراءة الاصلية والقياس المنصوص العلة والاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ فالجواب البراءة على

تقدير تسليم احتياجها الى اجتهاد هي ما يوجد في الكتاب لقوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الى الاية ولو كان المراد منصوص العلة فقط لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي
التي تثبت على قياس غير منصوص العلة وكون اجتهاد في النص داخلا في قوله اي معاذ
اقضي بها في كتاب الله وسنة رسول الله ثابت ايضا لان المستنبط منهما موجود فيهما فلم
يتفق الا القياس مطلقا والقطع بان اطلاقه اي اطلاق جوازه لمعاذ ليس لاجتهاده
لا لخصوصه فثبت في غيره بدلالة النص والمروي عن جماعة من الصحابة كالصديق
والفاروق وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم من ذمه اي القياس فقد ذكر غير واحد
عن ابي بكر رضي الله عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي وروى البيهقي في المدخل عن عمر رضي الله عنه اتقوا
الراي في دينكم اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اتهموا الراي على الدين وروى
ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح عن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي
لكان باطن الخف اولى بالمسح من اعلاه وروى الطبراني عن ابن مسعود لا اقيس شيئا بشيء
فتزل قدم بعد ثبوتها وروى هو ايضا والبيهقي عنه يجيء قوم يقيسون الامور برايهم
فينهدم الاسلام وينثلم فبعد صحته عنهم فالقطع بانه اي الذم في غيره اي القياس الشرعي
والا فما عن ابي بكر لم اقف عليه مخرجا بل اخرج ابن ابي شيبة عنه رايي في الكلالة رايا
فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن قبلي والشيطان الكلالة ما عدا الولد والوالد
ورواه البيهقي بلفظ سئل ابو بكر عن الكلالة فقال فيها برايي الخ وفي سند الطبراني
جابر الجعفي ضعيف وفيما وافقه عليه البيهقي مجالد بن سعيد تكلم فيه ثم انما كان مراد
الذامين غير ما نحن فيه اذ قاس كثير وقال الزركشي الصحابة حرام على طالق ولم
اقف على صريح فيه بل روى سعيد ابن منصور عن ابراهيم ان عليا رضي الله عنه كان يقول
في الحرام والخلية والبرية والبتة هن ثلاث وعن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا قال في الذي
يحرم اهله هي طالق ثلاثا قال شيخنا الحافظ ورجالهما ثقات لكن الاول منقطع بين
ابراهيم وعلي والثاني منقطع بين محمد وعلي قال وصح عن ابن عمر اخرجه سعيد ابن منصور
ايضا وبه قال زيد بن ثابت على خلاف عنه انتهى فلا جرم ان ذكر ابن المنذر
انه روى وقوع الثلاث عن علي وزيد بن ثابت وابن عمر ثم هذا لا يتاتى على قول اصحابنا
فانه لا يقع بطالق عنده ثم سوى واحدة رجعية وذكر بعضهم وقوع واحدة به عن
ابن مسعود وهو لهذا في تمشيته قياسا على طالق عند اصحابنا فيه تامل فانهم وان
يقولون بوقوع الواحدة به فهم يقولون بوقوعها باينة والواقع بطالق واحدة رجعية
ثم انهم يقولون بوقوع الثلاث بالحرام اذا نووها لا بطالق وقاس علي رضي الله
عنه ان رب الخمر على القاذف في الحد كما تقدم بيانه قريبا وبعيدا وقاس الصديق
رضي الله عنه الزكاة على الصلاة وجوب القتال بالترك ففي الحديث المتفق عليه ان عمر
قال لابي بكر كيف تقاتل الناس فساقه وفيه من قول ابي بكر والله لاقاتلن من فرق بين
الصلاة والزكاة ومن قول عمر فوالله ما هو الا ان رايت الله قد شرح صدر ابي بكر للقتال فعرفت

انه الحق وفيه اي قياس ابي بكر المذكور اجماع الصحابة ايضا فانهم وافقوه عليه
وورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام لا ام الاب لما اجتمعتا فقيل له والقايل له
عبد الرحمن ابن سهل اخو بني حارثة كما افادته رواية الدارقطني وسعيد بن منصور
ما معناه تركت لو كانت الميتة وهي حي ورثت الكل منها اذا انفرد اي هي ام الاب
اقرب من ام الام فشرك ابو بكر بينهما في السدس على السوا اخرج معناه البيهقي عن القاسم
بن محمد بن ابي بكر الصديق ورجاله رجال الصحيح وورث عمر المبتوتة بالراي فاخرج
البيهقي عن النخعي ان عمر ابن الخطاب قال في الذي يطلق امراته وهو مريض انها
ترثه في العدة ولا يرثها وهو مشهور عن عثمان كما رواه مالك وان في بسند صحيح
وابن مسعود قاس موت زوج المفوضة قبل الدخول بها في لزوم جميع مهر المثل على
موت زوج غيرها قبل الدخول بها في لزوم جميع المسمى لها وتقدم تخريجه في مسيلة
تعد اشتراط الحنفية المقارنة في التخصيص وفي التنبيه بدليل مسيلة عرفان الشرع
معرف للعدالة نعم لم يقع في الرواية تصريح ابن مسعود بالقياس ولا ضير فانه لازم قوله
وذلك اي العمل بالقياس للصحابة فضلا عن غيرهم اكثر من ان ينقل واختلافهم
اي الصحابة في توريث الجد مع الاخوة لابوين اولاب كل منهم قال فيه بالتشبيه
فقد اخرج طلحة في مسند ابي حنيفة عنه عن جعفر بن محمد الصادق ان عمر شاور
عليا وزيد بن ثابت في الجد مع الاخوة فقال له علي ارايت يا امير المومنين لو ان شجرة
انشعب منها غصن ثم انشعب من الغصن غصنا ايهما اقرب الى احد الغصنين اصاحبه
الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد لو ان جدولا انبعث من ساقية ثم انبعث من
الساقية ساقيتان ايهما اقرب احد الساقيتين الى صاحبتها ام الجدول الى غير ذلك
مما يطول ذكره لكن مسلك النص من الشارع على العلة للحكم يكفي في ايجاب تعديته
الحكم به اي بالعلة الى غير محل الحكم المنصوص المشارك له فيها ولو لم يثبت شرعية
القياس وفاقا للحنفية واحمد والنظام والقاساني وابي اسحاق الشيرازي وابي
عبد الله البصري قال يكفي في ايجاب تعدية الحكم بها في التحريم اي اذا كانت علة التحريم
الفعل دون غيره خلافا للجمهور في انه لا يكفي في تعدية الحكم بها مطلقا اي الجمهور
انتفا دليل الوجوب لتعدية الحكم بها ثابتة وهو اي دليله الامر بالتعدية بها والاخبار
به اي بالواجب فينتفي الوجوب واما الاستدلال لهم كما ذكر ابن الحاجب
وغيره بلزوم عتق كل عبد اسود له لو قال اعتقت عبدي غانما لسواده لانه ح
بمثابة اعتقت كل عبدي اسود وانتفى اللازم مقطوع به فمردود كما اشار اليه
عضد الدين بانهم اي الحنفية ومن معهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع من اللفظ
ليلزم ذلك اللزوم المذكور بل يقولون انه اي النص على العلة دال على وجوب
اثبات الحكم بها على المجتهد ان وجد الوصف الذي هو العلة المنصوصة عليها فذكرها
باعتبار الوصف وهذا بنا على نقل الاكثرين عنهم انهم جعلوا التنصيص على العلة امرا
بالقياس والا فقد نقل الغزالي في المستصفى والامدي عن النظام ان التنصيص على

العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارده بطريق عموم اللفظ فيتم اللزوم المذكور عليه
وكذا الاستدلال للحنفية ومن معهم بانه لا فرق بين حرمة الخمر لاسكارها وحرمت كل مسكر
اذا كان من واجب الامتثال والثاني يفيده عموم الحكم بكل مسكر فكذا الاول اذا فرق
بين ذكر العلة صريحا وبين اضافة الحكم اليها وهو المطلوب مردود لما ذكرنا انفا من
انهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع من اللفظ ليلزم عدم الفرق وهذا انما يتم ايضا
بالنسبة الى النظام على نقل غير الغزالي والامدي والفرق المدعي للحنفية ومن معهم بين
كون النص على العلة يوجب تعديته الحكم بها وبين عدم لزوم العتق في الصورة المذكورة
بان القياس حق الله تعالى فيكفي فيه الظهور والعتق زوال حق ادمي فبالصريح
اي فلا يثبت الا به وقوله اعتقت غانما لسواده ليس بصريح ممنوع بان العتق
كذلك اي يكفي فيه الظهور لتشوفه اي الشارع اليه حتى كان احب المباحات
اليه ولان فيه اي العتق حق الله تعالى لانه عبادة من جملة العبادات التي هي حق الله
تعالى ولنا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه اي الحكم في محال وجودها لانه
يتبادر الى فهم كل من سمع حرمت الخمر لانها مسكرة تحريم كل ما اسكر ومن قول طبيب
لا تاكله اي الشي الفلاني لبرودته منعه اي المخاطب من اكل كل بارد واحتمال
كونه اي النص على العلة انما هو لبيان حكمته اي الحكم مع منع المجتهد من مثله
اي القياس عليه او انه اي النص عليها على العلة انما هو لبيان حكمته اي الحكم مع منع
المجتهد من مثله اي القياس عليه لخصوص اسكار الخمر اي لافادة ان العلة اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلية بجواز اختصاص اسكارها
بترتب مفسدة عليه دون اسكار غيرها لا ان العلة الاسكار مطلقا احتمال لا يقدح
في الظهور كاحتمال خصوص العام بعد البحث عن المخصص وعدم العثور عليه
فانه اي العام ح اي بعد البحث عن المخصص وعدم العثور عليه ظاهر في عدم
التخصيص فان الظهور لا يدفع بالاحتمال الغير الظاهر وكيف وهو لازمه
فبطل منعه اي كون النص على العلة موجبا لتعدية الحكم بها بتجويز كونه
اي النص على العلة لتعقل فايدة شرعيته اي الحكم في ذلك المحل مع قصره اي الحكم
عليه اي ذلك المحل وانما بطل لانه خلاف الظاهر وابعد منه اي من التجويز
المذكور تعليل كونه اي تحريم الخمر باسكارها بان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار
بل الاسكار المنسوب اليها كما ذكر عضد الدين وانما كان ابعد لان المدعي ظهور حرمتها
لانها مسكرة في التعليل بالاسكار الداير في كل اسكار دون الاسكار المقيد بالاضافة
الخاصة وهي الاضافة الى الخمر لتبادر الغاية اي مع خصوص الاضافة الى عقل
كل من فهم معنى السكر واعترف هذا القايل يعني عضد الدين لا تاكله لبرودته
التعميم اي المنع من اكل كل بارد كما هو الظاهر وهو اي وحرمة الخمر لانها مسكرة
مثله فيكون مقيدا منع شرب كل مسكر دون ان يقول ان المنع فيه انما هو من
ذلك البارد لخصوصه ولا يعلل المنع منه بكل برودة كما قال في حرمة الخمر لاسكارها

لا يعلل بكل اشكال بل بالاشكال المنسوب اليها وفرق المهري بان ترك المباح
يوجب ضررا لان النهي الشرعي المفيد للتحريم انما يقع عن مفسدة فيفيد النهي عنه
العموم في علته فالنهي عن اكل شي لاذاه دال على طلب ترك اكل كل مؤذ كقول الطبيب
المذكور والفعل لتحصيل مصلحة كالتصدق على فقير للمثوبة لا يوجب كل تحصيل
لكل مثوبة لا يفيد مطلوبه بعد ظهوره انه اي النص على العلة من اثاره يفيد
ايجاب اعتبار الوصف كذلك الحكم ويستلزم وجوب الترتيب كذلك الحكم على ذلك
الوصف والا لو لم يكن مفيدا لاعتبار ومستلزما لوجوب ترتيب الحكم عليه لزمت
مخالفة اعتباره اي الوصف وهو اي خلاف اعتباره مضر كالنهي وهذا الجواب
تفصيل رد دليلهم اي الجمهور والظاهرية والظاهر رد تفصيل دليلهم الاول
وهو انتفاء الامر بالتعدية والاخبار بوجوبها فان افادة اعتبار الوصف بحيث يجب
ترتيب الحكم عليه اخبار بمعنى بوجوبها واما ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره
من مسئلة لا يجري الخلاف في جريان القياس في جميع الاحكام بمعنى انه ثم قائلا بجريانه
في جميعها وقائلا بامتناعه في بعضها فمعلومة من الشروط له لكون حكم الاصل
معقول المعنى وكون الفرع لا يتغير فيه حكم بنص او اجماع على حكم الاصل الى غير ذلك
فلا حاجة الى افراد مسئلة فيه ثم الذي في اصول ابن الحاجب وشرحه وغيرهما لا يجري
القياس في جميع الاحكام خلافا لشذوذ والمراد واحد ونعبر الحكم على الخلاف
المنقول على الاطلاق في هذا بالخطا اذ لا خلاف نقلا بل ولا يعقل في امتناع جريان
القياس في حكم لا يعقل معناه والذي في نفس الامر جريانه في بعضها اتفاقا على ما في
بعضه من خلاف تقدم بيانه وما حكي من شبهة المخالف بان الاحكام متماثلة لتناول
حد الحكم الشرعي لها وقد جرى القياس في البعض فليجر في الكل لان المتماثلات
يجب اشتراكها فيما يجوز عليها لان تناول الحد الواحد لا يوجب تماثلها على ان هذا لو كان
موجبا التماثل لكان مسوغا للقياس كل شي وهو معلوم البطلان ثم هنا فصل
في بيان الاعتراضات الواردة على القياس ونذكر في طيها ما يرد على غيره وهو قليل
بالنسبة اليها يرد على القياس مرجع ما سوى الاستفسار الى المنع او المعارضة
لا جميعها كما اطلق غير واحد ثم هذا على ما عليه اكثر الجدليين ووافقهم ابن الحاجب
لان غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة
وسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم وغرض المعترض من عدم اثباته
به بهدم احدهما يكون بالقدح في صحة الدليل بمنع مقدمة منه او بمعارضة بما يقاومها
ويمنع ثبوت حكمها وما لا يكون من القبيلين لا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يلتفت
اليه ومشى السبكي على انها راجعة الى المنع وحده موافقة لبعض الجدليين لان المعارضة
منع للعلة عن الجريان اولها اي الاسئلة وطليعتها الاستفسار وهو طلب بيان معنى
اللفظ ولا يختص بالقياس بل هو جار في كل ما خفي المراد وهو متفق عليه ولم
تذكره الحنفية لثبوته بالضرورة اذ بالضرورة يعلم ان ما لم يفهمه المخاطب يستفسر عنه

وانما

وانما يسمع في لفظ يخفى مراده ومن ثم قال القاضي ما يتمكن فيه الاستبهام حسن
فيه الاستفهام والا لو كان المراد منه ظاهرا فتعنت اي فالاستفسار تعنت مردود لتفويته
فائدة المناظرة اذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل وفي الصحاح جاءني فلان متعنتا
اذا جاء يطلب زلتك وله اي المستدل ان لا يقبله اي استفسار المعترض حتى يبينه اي
المعترض خفاء المراد منه لانه اي الخفاء خلاف الاصل اذ الاصل عدم الخفاء لان الاصل وضع الالفاظ
لبيان المراد منها والبينة على مدعي خلاف الاصل ويكفيه اي المعترض بيان الخفاء صحة اطلاقه
اي اللفظ لمتعدد ولو كان اطلاقه على المعاني المتعدده بلا تساو ولا انه اي المعترض يخبر
بالاستبهام عليه لتلك الصحه اي صحة الاطلاق لمتعدد فكيفية ما يدفع به ظن التعنت
في حقه ويصدق لعدالته السالمة عن المعارض وجوابه اي الاستفسار ببيان ظهوره
اي اللفظ في مراده منه بالوضع اي ببيان وضع اللفظ لذلك المراد كقول المستدل
لانها حرمت المطلقة ثلاثا على وجهها الاول بوطئ زوج ثان شرعا على الوطئ والعقد
المراد الوطئ لوضعه له مع عدم الموجب للعدول عنه او القرينه المنضمه اليه كقوله
في ذلك اذا كان قائلا بان النكاح حقيقة شرعية في العقد وان المراة لا تصلح مباشرتها
له في جواب المعترض المذكور المراد العقد بقرينة الاسناد الى المراة او ذكر ما اراد به
اذا عجز عن بيان ظهوره باحد هذين الطريقين بلا مشاحة تكلف نقل اللغة والعرف
فيه نعم عند طائفة منهم ابن الحاجب يجب ان يفسره بما يجوز استعماله فيه كقتيبة تخرج
في صدقة الفطر الثور لقائل ما الثور القطعة من الاقط والا كان من جنس اللعب
فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق فلا يسمع وقيل يسمع لان غاية الامر انه
ناطق بلغة غير معلومة ورد بان فيه فتح باب ليسد قال السبكي وهذا اذا لم يكن اللفظ
اللفظ مشهورا فان كان مشهورا فالجزم تبكيت المعترض وفي مثله مر فتعلم ثم ارجع فتكلم
قاله ابو بكر الدقاق واما قول المستدل في دفع خفا المراد من لفظ للمعترض يلزم
ظهوره اي اللفظ في احدهما اي المعنيين اللذين يطلق على كل منهما والا لو لم يكن ظاهرا
في احدها فالاجمال اي فيلزم الاجمال له وهو اي الاجمال خلاف الاصل او يلزم
ظهوره فيما قصدت اذ ليس ظاهرا في الاخر عوافقتك اي على ذلك فالحق بقبوله اي
هذا الدفع كما عليه بعضهم والا لو لم يكن الحق قبوله كما عليه آخرون بناء على ظهور وروده
فات الغرض فانه اي المعترض ذكر عدم فهمه مراد المستدل فلم يبين له مراده
ومثله اي سؤال الاستفسار في عدم الاختصاص بالقياس سؤال التقسيم فانه جار في جميع
المقدمات التي تقبل المنع ولذا عقبه به وهو منع احد ما تردد اللفظ بينه وبين
غيره بعينه مع تسليم الاخر اي كونه مسلما في نفس الامر حال كون المنع مقتصرا ان لم
يقرن بذكر تسليم الاخر بان سكت المعترض عن كونه مسلما او قرن بذكره اي التسليم له
كفي الصحيح المقيم اي كما يقال في اجازة التيمم للصحيح المقيم فقد الماء فوجد سبب
التيمم وهو فقد الماء فيجوز التيمم فيقال من قبل المعترض سببه الفقد للماء فقد مطلقا
او فقده في السفر الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يلزم منه المطلوب اذ الكلام في الصحيح

الحاضر وفي الملتجي اي وكما يقال في القاتل عمدا عمدا وانا اذلان بالجزم منه المطلوب اذ ه
الكلام في الصحيح الحاضر يتحقق منه اذ القتل العمد العدوان سببه اي الاقتصاص منه
فيقتص فيقال القتل العمد العدوان سببه مطلقا اي منع الالتجا وبدونه او هو سببه
مالم يلتج الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يلزم المطلوب لان الكلام في الملتجي وقد اختلف
في هذا السوال فقيل لا يقبل لعدم تعين الممنوع مرادا للمعترض ولا يبطل كلام
المستدل حتي يكون الممنوع مراده ولان حاصله اي هذا السوال ادعا المعترض مانعا
للحكم وبيانه اي المانع عليه اي المعترض لدعواه امرا عارضا والمختار قبوله اي هذا
السوال بجواز عجز اي المستدل عن اثباته اي الممنوع وله مدخل في الدليل واللفظ
للسايل يفيد نفي السببيه لا وجود المانع مع السبب واما كونه اي المستدل به اي
بالابطال يتبين مراده اي المستدل وربما لم يمكنه تتميم الدليل مع الابطال كما ذكره عضد
الدين في توجيه هذا فليس كذلك بل قياسه اي المستدل يفيد اي يتبين مراده
اذ ترتيبه اي المستدل الحكم انما هو علي العقد لكان مطلقا والقتل العمد العدوان
مطلقا فهو اي مراده معلوم بهذا وترديد السايل تجاهل او تحرير الترتيب علي العقد
المقيد بقوله في الصغري مبالغة في الاستيضاح ويكفيه اي المستدل الاصل عدم المانع ولا يلزم
بيانه فان الدليل ما الوجود النظر فيه اي بلا التفات الي وجود المانع وعدمه افادة الظن
وانما بيان كونه مانعا علي المعترض هذا ويقبل هذا السوال وان اشتركا اي احتمال
اللفظ المتردد بينهما في التسليم اذا اختلفا فيما يرد عليهما من الاسيلة القوادح فيهما
والا لم يكن للتقسيم معني كما لو اشتركا في المنع وليس من شرطه ان يكون احدهما ممنوعا
والاخر مسلما هذا وقال الكرماني وعند التحقيق ليس هنا سوالا اخر بل هو داخل تحت
سوال الاستفسار فلا معني لجعله نوعا واحدا مستقلا من الاعتراضات ثم قال ه
الحنفيه العلل طرديه وموثره وعلمت ان منها اي الموثر العله الملائمه عند
الشافعيه وليس للسايل فيها اي الموثره الا الممانعه اي منع مقدمة الدليل مع السند
اي ما المنع مبني عليه او لا معه وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع او منع ثبوت
الحكم في الصدا او في الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الي الوصف
والمعارضه وهي لغة المقابله علي سبيل الممانعه واصطلاحا تسليم دليل المعلل دون
مدلوله والاستدلال علي نفي مدلوله لانهما لا يقدحان في الدليل كما علمته بخلاف
فساد الوضع اي كون العله مرتبا عليها نقيض ما تقتضيه وفساد الاعتبار اي كون
القياس معارضا بنص او اجماع كما سنذكر والمناقضه اي وجود العله في صورة
مع تخلف الحكم وانما قال اي النقض لئلا يتبادر بمعني منع مقدمه بعينه كما هو اصطلاح
الجدليين لاسيما فان هذه الثلاثه ليست للسايل في الموثر ان وجب كل منها تناقض
الشرع لان التاثير انما يثبت بالكتاب والسنه او الاجماع وهذه لا يحتمل التناقض فكذا
التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضتها وهذا اي هذا النقض انما يكون للسايل
في الموثر علي منع تخصيص العله اما علي القول بجواز تخصيصها فله ذلك وقد تقدم

بيان

بيان الخلاف في ذلك واورد هذه الادله كما لا يحتمل المناقضه لا يحتمل المعارضه ايضا فلم
فرق بينهما اجيب بانها وان لم تحتمل المعارضه حقيقة تحتملها بالنسبة الينا للجهل
بالناسخ بخلاف المناقضه فانها لا تحتملها اصلا لان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه
نسبة الجهل الي الشارع وهو باطل فافترقا واما وجود الحكم دونها اي العله وهو
العكس فعدم الانتفاء عند الموثر والطرديه عند شارطي انعكاس العله وقد تقدم في
شروطها ما فيه من الخلاف وكذا المفارقه اي منع علية الوصف في الاصل وابدا وصف
صالح للعلية غيره او منع استقلاله بالعلية بادعا انه مع شي اخر هو العله ولم يوجد في
الفرع فعدم الانتفاع عنها ايضا علي ما هو المختار عند الحنفيه كما سياتي الكلام فيه ان شا الله
تعالي وكذا وجدت صورة النقض في الموثر دفع باربع من الطرق تذكرها وعلي الطرديه
ترد هذه الاسيلة المذكوره من الممانعه والمعارضه وفساد الوضع والاعتبار والمناقضه
مع القول بالموجب اي التزام السايل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم
المقصود ولا وجه لتخصيصها اي الطرديه به بالقول بالموجب كما يفهمه كلام فخر
الاسلام وصدر الشريعه وغيرهما بل قول فخر الاسلام العلل قسمان طرديه وموثره
وفي كل ضروب من الدفع اما الموثر فبطريق صحيح وطريق فاسد اما الفاسد فاربعة
اوجه المناقضه وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العله والفرق بين الاصل والفرع
واما الصحيح فوجهان المعارضه والممانعه ووجوه دفع العلل الطرديه اربعة القول
بموجب العلة ثم الممانعه ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضه انتهي ملخصا وتابعه
غير واحد علي هذا ايوهم اختصاص كل من العلتين بما ذكر لها من وجوه الدفع ومن ثمه
بعد ما ذكر الفاضل القاآني الطريق الصحيح في دفع الموثر اربعة اوجه اولها الممانعه
ثم القلب المبطل ثم العكس ثم المعارضه قال واعلم ان الممنوع المذكوره هنا والتي ذكرت
في دفع العلل الطرديه يتداخل بعضها في بعض والتي لا تداخل فيها اختصاص لها بواحد
منها بل تجري فيهما فتخصيص هذه الاربعه هنا وتلك الاربعه هناك لا عند تحكم
وبعد ان ذكرت في ترتيب وجوه دفع الطرديه ما هو المتداول من انه قدم القول بموجب
العله لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق بالتقديم اذ المصير الي المنازعه
عند عدم امكان الموافقه ثم الممانعه علي الباقيين لان المنع اسهل منها ثم فساد الوضع
لانه اقوي في الدفع اذ المناقضه تخجل مجلس وهذا انقطاع كلي قال ولم ار ما داعاهم
الي ترك المعارضه هنا مع ان العلة الطرديه قد تدفع بها العله الموثره كما انهم ظنوا ان
الطرديه تندفع لا محالة باحدي هذه الطرق ولا يحتاج السايل الي الاشتغال بها
وقد وافق فخر الاسلام علي فساد الاعتراض بالمناقضه وفساد الوضع علي الموثر شمس
الايمة السرخسي والقاضي ابو زيد ومن تابعهم واعترض عليهم بانهم ارادوا فسادها قبل
ظهور اثر الوصف فممنوع لان الاعتراض بالممانعه لما صح لاحتمال ان يكون الوصف موثرا
صح الاعتراض بهما ايضا لهذا الاحتمال وان ارادوا بعد ظهور تاثيره فلا فرق اذن بينهما
وبين الممانعه في الفساد لان التاثير لما ثبت بدليل يحجم عليه لم يبق محل الممانعه كما لم يبق

عليها واجيب بان مرادهم بطلان دفع السايل بها بعد ظهور اثر الوصف عند المجيب لانه
بعد ظهوره لا يحتملها ولكنه يقبل الممانعة لان السايل انما يمنعه حتى يظهر صحته واثره
عنده ايضا كما ظهر عند المجيب فتنفعه الممانعة وجوز صدر الاسلام ورود النقض وفساد
الوضع على المؤثرة لانهما في الحقيقة لا يردان على الشارع بل على ما ادعى المجيب انه مؤثر
وردوا في الحقيقة شيئا بغلبة الظن فجاز ان لا يكون كذا في الواقع والى هذا اشار المصنف
بقوله ودفع التخصيص مطلقا بانه لا يراد للاعتراض انما هو باعتبار ظنه
اي المستدل العلية لانكار ظنه اي انكار السايل مطابقة المستدل ما في نفس الامر لا على
العلل الشرعية في نفس الامر والا اذا كان ايراده على الشرعية في نفس الامر فيجب
نفي ايراد المعارضة ايضا على المؤثرة بعد ظهور تاثير الوصف يلزم في المعارضة
المناقضة للشرع خصوصا بطريق القلب ومناقضته باطلة فالمعارضة باطلة بل وعزي
في الكشف كون النقيض سوالا صحيحا يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيصها
الى عامة الاصوليين ثم ذكر انه يجوز ان يكون مراد فخر الاسلام بانه فاسد على العلل
المؤثرة فساده بعد ما ظهر تاثيرها باتفاق الخصمين فاما قبل ظهور التاثير فهو صحيح
كما هو مذهب الجمهور وهو مما نعته في نفس الوصف في التحقيق فلا جرم ان قال صدر الاسلام
فالاعتراضات ـــــ الصحيحة على العلل خمسة الاول الممانعة ثم فساد الوضع ثم
المناقضة ثم القلب ثم المعارضة ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة على العلل والطرديات
الفاسدة فلا نهاية لها لان كل انسان فاسد الخاطر يعترض بالف الف اعتراضات فاسدة
ويأتي بالف الف اعتراضات فاسدة فلا يقدر احد على حصرها وفي الكشف وغيره وهكذا
ذكر عامة الاصوليين وهو الاظهر واذ لا تخصيص لبعض الاعتراضات بالمؤثرة دون
الطردية وبالعكس نذكرها اي الاعتراضات بلا تفصيل ونعرض لخصوصيا تهم اي
الحنفية فيها الاول فساد الاعتبار كون القياس معارضا بالنص او الاجماع فلا وجود
له اي القياس حينئذ لينظر في مقدماته اي القياس لفقد شرطه وسمي بذلك لان اعتبار
القياس في مقابلة النص فاسد وان كان وضعه وتركيبه صحيحا لكونه على الهيئة
الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه وتخلصه اي المستدل من هذا الاعتراض بالطعن
في السند للنص ان امكن بانه لا يكون كتابا ولا سنة متواترة بان في رواية مدلس يعدله
او كذب الاصل الفرع فيه الى غير ذلك مما هو في الواقع كذلك او في دلالته
على باب المعترض بانه غير شامل له او غير ظاهر فيه او انه لو كان ظاهرا ما ذكرت فليس
هو المراد بل هو ماول بدليله اي التاويل المفيد ترجيحه على الظاهر او انه خص منه
حكم القياس مع بيان دليل التخصيص وهذا من عطف المقيد على المطلق فان تاويل
اعم من ان يكون بطريق التخصيص او غيره من اضمار او غيره ومعارضته اي المستدل
نص المعترض بما في النوع له كالكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والترجيح لاحدهما على
الاخر بعد ذلك اي التساوي بالخصوصية الممتاز بها احدهما على الاخر كالمحكم على المفسر وهو
على النص وهو على الظاهر وان انتفت الخصوصية لاحدهما على الاخر حتى يتساقطا [illegible] مسلم

قياس المستدل فلو عارض من الاخر اي المعترض باخر اي بنص اخر مع الاول من غير نوعه
اي نوع الاول وجب ان يبنى ترجيح الاول بالثاني على الترجيح بكثرة الرواية والوجه
الرواة وتقدم ما فيه من الخلاف اذا لم يبلغ احد الشهرة في فصل الترجيح وعلى القول
بانه لا ترجيح بكثرة الرواية لا يعارض النص النص والقياس ليبقى القياس للعمل
بسقوط هذا الاعتبار في نظر الصحابة فانهم لو كانوا يرجعون عند تعارض النصين
الى القياس فما اوجبه القياس اخذوا به على ما يفيده تتبع احوالهم في ذلك والمناظر
تلو الناظر لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب ـــــ ومن نوعه اي لو عارض
المعترض دليل المستدل بنص اخر من نوع دليل الاول ايضا مع دليله الاول لا يرجح دليل
المعترض الاول به اتفاقا بل كلاهما يعارضهما نص المستدل الواحد كما يعارض شهادة
الاثنين شهادة الاربع ولو قال المستدل للمعترض عارض نصه قياسي فسلم نصي فيعد
انه اي هذا الجواب من المستدل هو الانتقال الممنوع لانه مثبت بالنص لا بالقياس
بعد منعه في الاثبات بالقياس معترف بفساد الاعتبار على قياسه لاعترافه بمعارضة
قياسه النص مثاله نحو ان يقول الحنفي في حل ذبيحة المسلم المتروكة التسمية عمدا
ذبح التارك لها ذبح من اهله وهو كونه في محله اي فيما جاز اكل لحمه من الانعام
وغيرها فيحلها كالناسي كذبح ناسي التسمية فيقال في جوابه هذا قياس فاسد
الاعتبار لمعارضته ولا تاكلوا الاية اي مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فالمستدل
الحنفي يقول هذا ماول بذبح الوثني بقوله صلى الله عليه وسلم المومن يذبح على
اسم الله سمى او لم يسم ويمشي له في الجملة اذا ثبت هذا وقد ورد معناه في مراسيل
ابي داود عن الصلت وهو تابعي صغير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبيحة
المسلم حلال ذكر اسم الله او لم يذكر انه اذا ذكر لم يذكر الا اسم الله ورجاله ثقات
فلا يصح قول السبكي ولا يعرف له اسناد وما قيل في دفع قول الحنفي خص منه ذبح
الناسي منه ولا تاكلوا الاية بالاجماع فلو قيس عليه القياس العامد اوجب
القياس عليه كونه اي القياس ناسخا للنص لا مخصصا لم يبق تحت العام يعني مما لم يذكر
اسم الله عليه كونه لا تحته الناسي والعامد وقد خرجا انا يتهيأ دافعا له اذ لم
يلزم اي يكون النص ماولا قال المصنف ـــــ الحاصل ان للحنفية في افساد
هذا القياس طريقين الاول فساد الاعتبار فاذا ابتدأ الحنفي ان النص ماول ان دفع
الثاني افساده بالزام ان قياسه ناسخ للكتاب ـــــ وهو ايضا مندفع بالتاويل يعني
بما اذا ذبح للنصب وهو واحد من [illegible] فالعامد ينقسم الى تارك فقط وتارك مع الذبح
للنصب فاذا اريد بالاية هذا الثاني فيلزم اما ان يبقى تحت العام هذا العامد فان
الحنفي لم يخرجه بل القسم الاول واما ان لا يكون هذا القسم الثاني قسما من التارك العامد
فليس مع العموم والخصوص في شيء وهذا هو الموعود به في فصل الشروط بقوله وفيه
نظر ياتي ذكره المصنف فلو قال المستدل لم الزم المعترض فساد الاعتبار قياسي ارجح من
نصك فلا يلزمني فساد الاعتبار فليس للمعترض الا بيان فساد قياسه بالفارق ليندفع

قول المستدل قياسه ارجح من ذلك النص فيثبت فساد الاعتبار عليه فليس له في هذا الثاني
ابدا فرق بينهما اي العامد والناسي بانه اي العامد صدف اي اعرض عن الذكر مع
استحضار مطلوبيته اي الذكر منه شرعا فكان مقصرا بخلاف الناسي فانه معذور
اذ لا تقصير منه فكان العلة انه ذبح من اهله في محله غير مقصر وهذا غير موجود
في العامد وانما لم يكن له ذلك لانه اي بيان الفارق مستقل بفساد القياس فيكون
رجوعا عن افساده بفساد الاعتبار الي فساده ببيان الفارق فهو كما قال انتقال عن فساد
الاعتبار اي فساد القياس به الي فساده ببيان الفارق واي شي اقبح في المناظرة من الانتقال
وللمعترض منع معارضته خبر الواحد لعام الكتاب اي ما لم يذكر اسم الله عليه فلا يتم
ان يكون ماولا وللمجيب اثباته اي كون خبر الواحد معارضا لعام الكتاب ان قدر على ذلك
وليس اثباته انقطاعا وان كان منتقلا الي دليل اخر يحتاج فيه الي مثل مقدماته
اي الدليل الاول او اكثر مما معه مادته وانما لا يكون انقطاعا لانه اي المجيب بعد ساع
في اثبات نفس مدعاه كمن احتج بالقياس فمنع حوازه اي القياس فاحتج المحتج به
بقول عمر لابي موسى رضي اعرف المثال والاشباه وقس الامور عند ذلك ولم
ينكر عليه محتجا فمنع مانع جواز حجية قول الصحابي فاثبته اي المحتج كونه حجة
بما تقدم في السنة وان يتردد في الاجوبة شي من هذا اي الانتقال من كلام الي اخر
فيمنع مقدمته في الانتقال من كلام الي اخر وهو انما يكون قبل ان يتم المستدل اثبات
الحكم الاول وهو اما من علة الي علة اخرى لاثباتها اي العلة الاولى التي هي علة
القياس او من حكم الي حكم يحتاج اليه الحكم الاول بينته لهذا الحكم المنتقل اليه بتلك
العلة التي هي علة القياس او الي حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول بينته هذا الحكم المنتقل
باخرى وهذه الثلاثة صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المستدل التزم اثبات الحكم بما
ذكره من العلة فاذا انكر الخصم ثبوتها يحتاج الي اثباتها فادام سعيه في اثبات تلك
العلة يكون وفا منه بما التزم وهذا انما يتحقق في الممانعة فان السايل لما منع وصف
المعلل عن كونه علة لزمه اثبات عليته بدليل اخر ضرورة فلا يعد منقطعا لانه
اشتغال بما هو وظيفته واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الي اخر انما يكون
عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان السايل
لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب علي العلة وادعي النزاع في حكم اخر لم يتم غرض المجيب
فينتقل لاثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه وذلك ايضا كمال فهمه حيث علل
علي وجه يمكنه اثباته حكم اخر به او من علته الي علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة ان لم يكن دفعهما
ببيان الملائمة والتاثير والطرد واختلف في هذا الرابع قيل يقبل لمحاجة الخليل
عليه السلام نمرود بن كنعان المشتمل عليها قوله تعالى الم تر الي الذي حاج ابراهيم في ربه
ان اتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابراهيم
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر فانتقل صلى الله عليه

وسلم من حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد حكي الله تعالى ذلك عنه على سبيل التمدح
فهو اذن صحيح ودفع هذا بان حجية اي ابراهيم عليه السلام الاولى ملزمة للعين
محجة له ومعارضة اللعين لا يمنع دليله المستفاد من قوله انا احيي واميت ثم بيان مستنده
منعه باحضاره شخصين من السجن وجب قتلهما فاطلق احدهما وقال قد احييته وقتل
الاخر وقال قد امته باطلة اذ المراد بالاحيا ايجادها اي الحياة فيما ليست فيه والاماتة
ازالتها اي الحياة بلا مباشرة محسوسة اي نزع الروح الحيواني من الجسد بغير علاج
محسوس لا استيفاء الحياة في الاحيا بقويتها بالعلاج المحسوس في الاماته فان هذا مما يقدر
عليه الصعلوك وقطاع الطريق فاي مزية للعين فيه ولكن كما قال وحاذره مثلا لعجزه
اليه الالزام لا يلزم فانتقل الي دليل اخر لا يحتمل التلبيس ولا المغالطة ولا المكابرة ومن
ثم لم يقل فات بها من المشرق مع علمه بعجزه عن ذلك اذ قد تحمله وقاحته ومكابرته
الي انه لو قال له هذا القال له انا اتي بها من المشرق ثم يصبر حتي تطلع منه فيقول لها
قد اطلعتها منه فيحتاج ابراهيم عليه السلام الي ابطال دعواه هذه ايضا وفي ذلك تطويل
البحث وانتشاره فاستراح من ذلك بان طلب منه ما يظهر له افتضاحه للخاص والعام لعجزه
وهو ان ياتي بها من المغرب فهو انتقال الي دليل واضح وجه ابهر ليكون نورا علي نور واضاه
عند اضاه قال المصنف والحق ان الانتقال فان الاول اي قوله ربي الذي يحيي ويميت
الدعوى واستدلاله لم يقع بمعنى الالزام في قوله فان الله ياتي بالشمس الخ كانه قال
المراد بالاحيا اعادة الروح الي البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاحيائه بها والظلامة
بغروبها فان كنت تقدر علي احيا الموتي فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب
المغرب وعلى هذا مشى نجم الدين النسفي حيث قال ثم هذا ليس بانتقال من حجة الي حجة
اخرى في المناظرة لان ابراهيم عليه السلام ادعى انفراد الله بالربوبية واحتج كذلك بكمال
القدرة ودل عليه بالاحيا والاماتة فلما اراد نمرود التلبيس اظهر كمال القدرة بحديث
الشمس والدليل واحد والصورتان مختلفتان انتهى وهذا اما قيل للانتقال في المثال
كانه قال ابراهيم ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها واتي بالاحيا والاماتة مثالا فلما
اعترض جا بمثال اجلى لدفع الشغب فبهت الذي كفر اي انقطع لانه ان ادعى انه ياتي بها
كذلك عجز عن تحقيق دعواه وان اعترف بالعجز عن ذلك ظهر نقضه وبطلان دعواه للالهية
والكلام فيما اذا اظهر البطلان لدليل المستدل الاول وانتقل الي دليل اخر فانه اي
انتقاله انقطاع في عرفهم اي النظار استحسنه كيلا يخلو المجلس بالمناظره عن المقصود
وهو اظهار الحق والا فلا يعقل له اي المستدل ان ينتقل الي دليل اخر واخر اذا لم
يثبت ما عنده من الحكم بما ذكر من الدليل حتى يعجزه عن اثباته ولو كان ذلك في مجالس
وكيف لا والمقصود من المناظره ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال
من دليل الي دليل اخر الي نهاية بل الانتقال من علة الي علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال
من بينة الي اخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة لها فكذا هذا فالانقطاع
السايل والمعلل انما يكون بدليله اي العجز عن تحقيق مطلوبه سكوته كما اخبر الله تعالي عن

اللعين بقوله فبهت الذي كفر قال شمس الايمة السرخسي وهو اظهر انواع الانقطاع لان انكار
ضروري اي معلوم ضرورة بالمشاهدة او بغيرها فانه يدل على انه ما حمله عليه الا العجز
عن دفع حجة الخصم او منع بعد تسليم تسليم وانه ايضا يدل على انه لم يحمله عليه الا العجز عن الدفع
لما ذكره الخصم وفي الكشف ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او عن غفلة لان عند ذلك
يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبني عليه كلمته راك ما سهي فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى
المنع فذلك لا يكون الا للعجز فهذه الثلاثة يشترك فيها المعلل والسائل وبقي رابع يختص
المعلل يختلف فيه وهو الرابع السالف وفي انتقال المعلل من حد من الاستدلال الى ما لا
يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور الخامة انقطع فاحش للمعلل بلا خلاف واما انتقال
السائل من دفع الى اخر فليس به باس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة يدفع بصحيح
اعتراضا لا يكون منقطعا اليه اشير في الميزان فالاول اي الانتقال من علة الى اخرى لاثبات
الاولى مثاله للحنفية في اثبات ان ايداع الصبي غير الماذون ما ليس برقيق تسليط للصبي
على اهلاكه عند تعليله اي الحنفي به اي بتسليطه عليه لنفي ضمانه اذا اتلفه كما هو
قول ابي حنيفة ومحمد لان الاتلاف مع التسليط لا يوجب الضمان كما اذا اباح له طعاما فاتلفه
لا يضمن بالاتفاق وقال ابو يوسف والشافعي يضمن الصبي ذلك فكان ايداعه تسليطا عليه
القياس فاذا منعه الخصم فانتقل المعلل الى اثبات كونه تسليطا بان التسليط على الشيء هو
التمكين منه باثبات اليد على ما ينال بالايدي وقد وجد هنا لا يكون منقطعا لانه ساع في
اثباتها والثاني ان الانتقال من حكم الى اخر يحتاج اليه يثبت بتلك العلة مثاله لهم اي الحنفية
ايضا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يود شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين الكتابة عقد
يحتمل الفسخ بالاقالة بالعجز عن اداء البدل فلا يمنع التكفير من تعلقت الكتابة به في
كفارة اليمين كما هو الاستحسان خلافا لزفر والشافعي فيه كالبيع بالخيار للبايع والاجارة فانه
يجوز اجماعا للبايع عبده بشرط الخيار له ويوجر اعتاقه بنية الكفارة بكونها عقدا يحتمل
الفسخ علة القياس فيقال من قبل المعترض انا اقول بموجب هذه العلة فان الكتابة لا تمنع
الصرف الى الكفارة عندي بل المنع لغيره الغير عقد الكتابة من نقصان الرق به اي بعقد
الكتابة لان العتق للمكاتب مستحق به فصار كام الولد اي كما استحقها العتق بالولادة
بل اولى لان المكاتب احق باكسابه واولاده دونها فيجاب باثبات عدم نقصانه اي الرق
بعقد الكتابة وهو حكم اخر بالاولى اي العلة الاولى فيقال احتمال الفسخ لعقد الكتابة
دليل عدم اجابه اي عقدها نقصانه اي رقه لان ما يوجبه اي نقصان رقه لا يحتمل
الفسخ بوجه اذ هو اي نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوتها من كل وجه
لا يحتمل الفسخ فكذا ثبوتها من وجه فظهر ان ذكر كون قبول عقد الكتابة الفسخ يدل على انه
لا يوجب نقصا في الرق انتقال من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات
حكم اخر وهو عدم اجابة نقصا في الرق بالعلة الاولى وهي قبول عقد الكتابة الفسخ ثم بما
يوضح ان هذا العقد لا يوجب تمكن نقصان في رق المكاتب ولا يصير العتق مستحقا له ان حكم
العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذا

هذا الشرط اولى لان التعليق بساير الشروط يمنع الفسخ وبهذا الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاد
فانه به يتمكن النقصان في الرق حتى لا يعود الى الحالة الاولى والثالث اي الانتقال من حكم الى
حكم يحتاج اليه الحكم الاول ويثبت بعلة اخرى مثاله ان يجيب المستدل في جواب الاعتراض
المذكور انفا من قبل المعترض بقوله الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فيه اي
الرق كالبيع بالخيار والاجارة فيجوز اعتاقه عن الكفارة كاعتاق البايع عبده الذي باعه
بشرط الخيار في مدته فعقد معاوضة علة اخرى لاثبات حكم هو عدم النقصان يحتاج اليه
الحكم الاول والكل اي وجميع كل هذه الانتقالات الثلاثة جائز الا ان التعليل المحتاج الى
الانتقال فيه من علة الى اخرى او لا حكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله حتى علل وجه افتقر فيه الى انتقاله هذا وبقية الاستفسار
في عمومه للقياس وغيره وفساد الاعتبار في عدم القياس اي في كونه موجبا انتفاء وجود
القياس في الواقع القول بالموجب لان حاصله اي القول بالموجب وهو النصب للدليل
في غير محل النزاع وغير لازمه اي القول بالموجب تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع
في الحكم المقصود فان القياس اي حين كان المراد بالقول بالموجب هنا المعنى بالنسبة
اليه اي النصب في غير محل النزاع ولازمه منتف وظهر من هذا ان لا يوجه لتخصيصه اي الحنفية
القول بالموجب بالطردية كما ذكر الحنفية وهو اي القول بالموجب ثلاثة الاول في اثبات
الحكم واستناده اي المعترض فيه اي في القول بالموجب اي بالموجب ثلاثة الاول في اثبات
لفظ المعلل كقوله اي المعلل الذي هو الشافعي في المثقل اي في ان القتل به يوجب القصاص
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق اي كالقتل بالنار فان الحرق يقتل غالبا
فيسلم المعترض الذي هو الحنفي عدم منافاته اي القتل بما يقتل غالبا وجوب القصاص مع
بقاء النزاع في ثبوته وجوب القصاص وهو اي وجوبه المتنازع فيه وكان عدم منافاته
لوجوب القصاص ليس محل النزاع لا يقتضي محل النزاع ايضا اذ لا يلزم من عدم منافاته
الوجوب ان يجب او استناده فيه الى حمله اي المعترض كلام المستدل على غير مراده كامسح
بالراس ركن فيسن تثليثه كالغسل للوجه فيقول المعترض بموجبه وهو استناد بتثليث
المسح اذ سنناه كالاستيعاب في مسح الراس وهو اي الاستيعاب ضم مثلي الواجب فيه اي الربع
وزيادة اليه اي الواجب فالاستيعاب تثليث وزيادة اذ هو جعل الشيء ثلاثة امثاله وذلك
لا يقتضي اتحاد المحل فان من دخل ثلاثة دور يكون ثلاث دخلات كما لو دخل دارا واحدا
ثلاث مرات ومقصوده اي المستدل ان مراده التكرير انتفى القول بالموجب وتعينه
المانعة اي لا نسلم ان الركن يسن تكراره بل المسنون في الركن الاكمال دون التكرار وهو
بالاطالة في محل كما في القراءة والركوع والسجود في الصلاة الا اذا تعذر الاكمال بها لاستغراق
الفرض كما في الغسل فان تكميله بالاطالة والاستيعاب في محل الفرض فيبطل لكلفة
وكذا قول المستدل الشافعي في تعيين نية الصوم في رمضان صوم فرض فيشترط فيه
التعيين فيقول المعترض الحنفي بموجبه اي الدليل اي لزوم التعيين في صوم رمضان
والنزاع في غيره اي في غير لزوم التعيين اي لزوم التعيين لنية الصوم بعد تعيين

المنع للوقت الخاص وهو شهر رمضان له اي للصوم تعيينا له لان الله تعالى لم يشرع فيه صوم
غيره حملا للتعيين على التعيين الاعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع
ومراده اي المستدل من التعيين تعيين المكلف فاذا اظهره انتفى القول بالموجب وتعينت
الممانعة قال المصنف والوجه للشارع في التعيين كونه بقصد المكلف لان اطلاق كون الشارع
بعد محتملاته اي الاعم كالنقل بالاعم بعيد الاعم عن الاخص وتقدم تمامه اي هذا في القسم
الثاني من اقسام الوقت المقيد به الواجب واوضحناه ثمه فيتذكر بالمراجعة ثم هذا فلا يقع
لشهرة محل النزاع وتقدم تحريره غالبا والثاني من اقسام القول الموجب ابطال المستدل بدليل
الخصم ما ظن ماخذ خصمه ومبنى مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه ماخذ المذهب
فلا يلزم من ابطاله مذهبه كنفي القتل بالمثقل اذا استدل الحنفي على نفي القتل به فقوله
قتل بمثقل فلا يقتل به كالعصي الصغيرة للمعترض الذي هو الشافعي ان يقول هو كالقتل
بالسيف لا تفاوت بينهما الا في الوسيلة التي هي الة القتل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه وهو انواع الجراحات المقاتلة فيقول المستدل المانع من القصاص
غيره اي التفاوت والوسيلة فيفيدك عدم التفاوت فيها نفي مانع خاص ونفي مانع خاص
ليس نفي الكل اي كل الموانع ولا يثبت الحكم الا بعد ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرط بعد
قيام المقتضي ويصدق المعترض اذا قال هذا ماخذي ان كان مجتهدا او ماخذ امامي
ان كان مقلدا على الصحيح لعدالته وكونه اعرف بمذهبه ومذهب امامه وقيل لا يصدق
الا ببيان ماخذ اخر لانه ربما كان ماخذه او ماخذ امامه ولكنه يعاند ثم هذا الاكثر القول
بالموجب لخفا ماخذ الاحكام والثالث من اقسام القول بالموجب ان يسكت المستدل عن
مقدمة غير مشهورة لظن العلم بها فيسلم المعترض المقدمة المذكورة ويبقى النزاع
في المقدمة المطوية نحو قول المستدل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة وطوى
فالوضوء قربة فيقول المعترض ما ثبت قربة فشرطه النية مسلم ومن اين يلزم ان الوضوء
شرطه النية ولو لم يسكت عن الصغرى لم يبق الا منعها بان يقول لا نسلم ان الوضوء يثبت قربة
ولا يكون من القول بالموجب قالوا اي الجدليون لا بد فيه اي القول الموجب من انقطاع
احدهما اي المتناظرين اذ في القسم الاول لو بينه اي المستدل المثبت محل النزاع او ملزومه
اي محل النزاع او في القسم الثاني بين المستدل انه اي المبطل ماخذه اي الخصم والا لو لم يبين
المستدل هذه الامور انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه واستبعد
اي واستبعد ابن الحاجب انقطاع احدهما في القسم الاخير اذ مراد المستدل ان المتروك
لظهوره كالمذكور فالمتروك لفظا مذكور معنى والمجموع يفيد المطلوب ومراد المعترض ان
المذكور وحده لا يفيد فاذا ذكر المستدل انه اي الدليل المجموع من المذكور والمتروك
لا المذكور وحده لا يفيد فاذا ذكر للعلم به وحذف المعلوم شايع كان له اي للمعترض
المنع واستمر البحث وان سلم فقد انقطع وكذا لا يخفى بعد قولهم اي الجدليين انه ماخذ
بل يقول المعترض ماخذي غيره او كذا انقطع به المستدل ولا المعترض ولم اقف على هذا
عنهم ولم يتفع الى المراد بلا وافق على بعده فظهر من هذه الجملة ان يقول الحنفية انه اي

القول

القول بالموجب يلحق بهذا الطرد اي القول بالتاثير لانه اي المعترض لما سلم موجب علته
اي المستدل مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر غير واقع لان غاية ما يلزمه اي
المستدل مع بقاء الخلاف احتاج الى الجواب بما ذكرنا من بيان محل النزاع او ملزومته او ماخذه
والمحذوف وليس منه اي مما ذكرنا ذلك اي القول بالتاثير وبعد التمكن من القياس ه
بالجواب عن الاستفسار والتقسيم وتحرير محل النزاع بالقول الموجب شرع المستدل فيه
اي في القياس واول مقدماته حكم الاصل ثم علته اي حكم الاصل ثم ثبوتها اي علته
في الفرع مع الشرط والاول حكم الاصل ثم ثبوتها اي ثبوته فيه قيل والمنع اساس المناظرة
فلا يتجاوز عنه الى غيره الا عند الضرورة وهل يكون مجرده قطعا للمستدل قيل نعم ولا
يمكن منه اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم شرعي اخر الكلام فيه بعد الكلام في الاول
سوا فقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره وذلك للمعترض غاية مرامه والصحيح
ليس مجرده قطعا للمستدل وانه اي هذا المنع يسمع الا انه اصطلحوا اي اهل بلد المناظرة
على عده قطعا فانه يسمع لانه ح قطع كما عليه الغزالي فانه ذكر يتبع عرف المكان واصطلاح
اهله فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل للعقل فيه والشرع فيه ولا
مشاحة في الاصطلاح وهو اي عدم سماعه اذا اصطلحوا على عده قطعا محل قول ابي اسحق
الشيرازي على ما ذكر ابن الحاجب اباه بان عرض المستدل اقامة الحجة على خصمه ولا يقوم عليه
مع كون اصله ممنوعا ولم يقع عليه دليلا لان قيام الدليل عليه جزء الدليل ولا يتم الدليل
الا بثبوت جميع اجزائه قال السبكي على ان الموجود في كتابي الملخص والمعونة للشيخ ابي اسحاق
سماع المنع قال ثم المانع اما ان لا يختلف مذهبه في المنع فجوابه من اوجه احدها تفسير
الحكم بما يسلم كقول الحنبلي في الاجارة عقد على منفعة فيبطل بالموت كالنكاح فيمنع الاصل
اذ النكاح لا يبطل بالموت وانما تم فيقول اردت بقولي يبطل انه يرتفع ولا خلاف فيه فيسقط
المنع والثاني ان يبني موضعا يسلم فيه كقولنا الوضوء عبادة شرع لها الاختتام بالسلام
فيشترط فيها الترتيب كالصلاة فيقول المخالف لا نسلم ان الترتيب شرط في الصلاة فانه لو ترك
اربع سجدات من اربع ركعات فاتي بهن في اخر الصلاة اجزاه فيقول لا خلاف انه اذا قدم انه
الركوع على القراءة او السجود على الركوع لا يصح وهذا كاف في التسليم والثالث ان يدل عليه
كقولنا الخنزير حيوان نجس في حال حياته ويغسل منه سبعا كالكلب فيمنعون الاصل
فيدل عليه الحديث اذا ولغ الكلب واما ان يختلف مذهب المانع فان كان لامامه قولان
او لاصحابه وجهان فجوابه من الاوجه المذكورة ويزيد بتبيين الصحيح من مذهبه التسليم
كما نقول فيمن تطوع بالحج وعليه فرض احرم وعليه فرض فانصرف الى ما عليه كما اذا اطلق
النية فيمنع الخصم مستندا الى رواية الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يكون تطوعا فيجيب
بان الصحيح من مذهبه ما ذكرناه واما ان لا يعرف مذهبا لامامه كقول الحنفي في الكافر
يسلم على اكثر من اربع لا يختار اربعا منهن لانه جمع محرم في نكاح فلا تخير فيه بعد الاسلام دليله
اذا جمعته المراة بين زوجين فانها لا تخير بينهما فيقول ان في هذه المسئلة لا نص فيها لاصحابنا
ويحتمل ان لا نسلمه وتعقبه السبكي بانها اذا اسلمت عليهما وقد وقع عقدها معا لم يقر مع واحد

منها اعتقد وجوازه ام لا فيما اذا اعتقدوه وجده ان المراة تختار احدهما وان وقعا مرتبًا
فهي زوجة الاول انتهي ثم ان قلنا هذا المنع ليس بقطع للمستدل لانه اي هذا المنع منع بعض
مقدمات دليله اي المستدل وكما لا يكون مجرد منع مقدمة غير هذه من مقدمات دليله
قطعا له فكذا هذا والا لو كان مجرد هذا المنع قطعا له فكل منع قطع وليس كذلك وكونه
اي المستدل به اي بمنع المعترض حكم الاصل ينتقل الي حكم شرعي هو حكم الاصل مثل الاول
وهو حكم الفرع لا يضر اذا توقف حكم الاصل عليه اي ذلك المنتقل اليه وسعة مجلس او مجالس
فلا يمنع منه ذلك كما لو وضع علية علة العلة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يمنع
منه اثباتها ولا يعد المنع قطعا له ولو تعارفه اي كون حكم الاصل قطعا طايفه اخرى
غير اهل بلد المناظره لم يلزم المستدل عرفهم اذ لم يلتزمه ثم لا ينقطع المعترض باقامه
دليله اي حكم الاصل من المستدل علي المختار اذ لا يلزم صحته اي الدليل من صورته ولا بد
في ثبوت المقدمه الممنوعه من صحته وذلك بصحة مقدمته فله اي المعترض الاعتراض
علي مقدماته اي الدليل المذكور علي حكم الاصل وقيل ينقطع لان اشتغاله بالاعتراض
علي دليل محل المنع خارج عن المقصود الاصلي الذي هو ثبوت الحكم في الفرع اجيب بانه
ليس بخارج عن المقصود لانه لا يحصل الا به وينقطع احدهما الا بالعجز عما يتصدى له
ولا عبره بطول الزمان وقصره ولا بوحدة المجلس وتعدده واما معارضته اي حكم
الاصل وهو تسليم السايل دلالة ما ذكره المستدل من الدليل علي مطلوبه واقامة الدليل
علي خلاف مطلوبه فاختلف في سماعه فقيل لا يسمع لانه غصب لمنصب الاستدلال لصيرورة
السايل مستدلا لاحتياجه الي ذكر العلة واقامة الدليل علي صحتها اذ لا يتم الا به فينقلب
الحال اذ وظيفته الاعتراض لا الاستدلال وهذا قول بعض الجدليين وذهب جمهور المحققين
من الفقها الي قبولها لانها اعتراض علي العلة لا ابطالها وقف المستدل عن العمل اذ العمل
بعلته دون علة السايل بعد قيام المقابلة بينهما ترجيح بلا مرجح فوجب التوقف الي قيام
دليل الترجيح لاحدهما وليس معنى الاعتراض علي العلة الا ما يوجب توقفها عن العمل
ويمنعها منه وما كان هكذا فهو اعتراض مقبول وجب الجواب عنه وليس بغصب والا
لو كان غصبا منعت المعارضه مطلقا وليست بممنوعه وقوله اي المانع لقبولها سماعها
يصير المعترض به مستدلا في نفس صورة المناظرة او اراد في غير دعوى المستدل
ممنوع لانه انما يستدل علي خلافها او اراد في تلك المناظره فلا باس كمعارضة الدليل
ولا تتم المناظره الا بانقطاع احدهما مثاله للشافعيه جلد الخنزير لا يقبل الدباغة
لنجاسة عينه كالكلب فيمنع كون جلد الكلب لا يقبلها وفي العلل الطرديه المسح ركن
فيسن تكريره كالغسل فيمنع سنيه تكرير الغسل بل السنة اكماله اي الغسل غير انه
اي الغسل استغرق في محله فكان اكماله بتكريره بخلاف المسح المفروض فانه لم يستغرق محله
فتكميله اي المسح باستيعابه اي المحل به كما تقدم وقوله اي ان فعيه صوم رمضان صوم
فرض فيجب تعيينه بالنية كالقضا فيقال ان كان وجب تعيينه بالنية بعد تعيين
الشرع الزمان له فهو منتف في الاصل اي القضا فان الشرع لم يعينه بزمان والا فان كان

وجوب

وجوب تعيينه بالنية قبل تعيين الشرع الزمان له ففي الفرع اي فهو منتف في صوم رمضان
لانه متعين لعدم شرعية غيره فيه الثاني اي علة حكم الاصل يرد عليه منوع اولها منع وجود
العلة في الاصل مثاله للشافعيه في الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه فيما فيه سبعا ومثاله
لهم ايضا في العلل الطرديه في استنان تثليث مسح الراس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء
فيمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء ازالة عن النجاسة الحقيقية اي ازالتها
ومن ثمه كان غسلها بالماء افضل ولا استنجا عليه اذا لم يتلوث بشي من ظاهر بدنه ثم اختلف
في انه يسوغ للمعترض تقرير المنع او يجب عليه الاقتصار عليه بعد اتفاقهم علي انه لا يسوغ
له المنع الا اذا اعتزي الي ذي مذهب يري المنع والمختار انه كان المنع خفيا بحيث يخشى نسبه
المانع الي المكابرة يمكن من تقريره والا فلا ذكره المشبكي وجوابه اي هذا المنع باثبات
وجوده اي الوصف الذي هو العله في الاصل مما هو طريق ثبوت مثله حسا ان كان حسيا
او عقلا ان كان عقليا او شرعا ان كان شرعيا ثانيها منع كونه اي الوصف المدعي عليته
في الاصل علة وهو اي الحكم قول الحنفيه منع تسبيته اي هذا اليه اي الوصف واختلف
في قبوله فقيل لا يقبل والصحيح قبوله لان القياس المورد عليه هذا المنع مساواة
في وصف مشترك موجود في الاصل والفرع تظن الاناطه للحكم به اي بذلك الوصف
المشترك وهذا لا يلزم ان يكون في نفس الامر كذلك واما مساواة فرع لاصل في علة
حكمه فالقياس في نفس الامر وهذا ليس بالمورد عليه ليقال قد اثبته المستدل فلا يكلف اثباته
قالوا اي المانعون عدوله اي المعترض الي المنع دليل عجزه عن ابطاله اي كون الوصف
المناط به الحكم علة له اي نقضه لان مرجعه اي النقض الي منع بسنده او كونه اي الوصف
المذكور وصفا طرديا فهو معطوف علي نقضه وعجزه عن ابطاله دليل صحته فلا يسمع المنع
ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد علي نقضه بالبطلان اما المنع بغيره اي غير ما ذكر من النقض
والطرد به فغصب من المعترض لمنصب المستدل لانه اي المستدل لم يستدل عليه اعلي حكم
الاصل والا لو لم يسمع النقض لم يسمع المنع اتفاقا وليس كذلك وانما قلنا لم يستدل المستدل
علي حكم الاصل لانه اي المنع بعد اقامة الدليل علي حكم الاصل غير منتظم لانه اي المنع طلب
اي الدليل وقد حصل الدليل بل المنع انما يكون في مقدماته اي الدليل وانما لم يكون النقض
غصبا لانه منع بسند ممن حيث هو من قبل ومن حيث السند الذي هو التخلف كان ابطالا قلنا
الملازمه الذي يتضمنها قولهم عدوله الي المنع دليل عجزه ممنوعه ولو سلمت الملازمه يلزم
صحته اي الوصف المدعي عليته لا انتقاضه اي هذا الدليل بكثيره في نسخة اذ يلزم صحة
كلما عجز المعترض عن ابطاله ولو لم يكن دليلا صحيحا في نفس الامر ولا قابل به حتي دليل
الحدوث وهذا اخر ما في الكتاب نسخه يعني حدوث العالم واثبات الصانع فان المطلوب وان كان
حقا لا يصح دليلها بمجرد عجز المعترض عن ابطاله لا بد من وجه دلالته وصحة ترتيبه حتي انه يبطل
بمجرد المنع الذي يقصد المستدل علي دفعه قال القاضي عضد الدين بل حتي دليلا النقيضين اذا
تعارضا وعجز كل عن ابطال الاخر وقد يقال الفرق بين ما نحن فيه وساير الصور ظاهر فان طرق
عدم العلية محصوره مضبوطة لا تخفي علي المجتهد والمناظر فلما نظر المناظر فيها ما هرب الي

مجرد المنع علم انه ليس بمجرد بخلاف سائر الادلة فانه لا يتعين طريق نفيها فلا يكون بحيث يظهر
البته للناظر والمناظر وكيف والسبر دليل للعلية ظاهر للناظر عام لكل عامة لكل حكم لا يعجز
عنه المستدل فاذا اقتصر المانع على مجرد منع العلية كان المستدل متمكنا من رجوعه الى السبر
ح فلا بد مع سبر المستدل ذلك في ابتدا القياس ويطرح مونة المنع وقبوله ولا قبوله قال الكرماني
وقد يعارض ايضا بان عجز المستدل عن اثباته دليل فساده ان طرق العلية لا تخفى فالعراد
الى مجرد صورة الدليل دليل على فساده واذا بينه اي المستدل كون الوصف علة بنص اي للتعرض
الاعتراض بما يمكن الاعتراض به على ذلك المستمي من منع ظهوره في الدلالة وصرفه عن ظاهره
بدليله وطعن في السند الى غيره كما ومعارضته بنص اخر مقاوم له وكذا الاجماع اي
اذا بين كون الوصف علة به للمعترض الاعتراض عليه بما يمكن الاعتراض به عليه كمنع وجوده وتزييف
بيانه بالاجماع بنفي كونه اي الاجماع دليلا بنحو كون المسكوت يفيده اي الظن ان كان الاجماع
المثبت به منه اي من الاجماع السكوتي او بينه بغيرهما اي النص والاجماع من مسلك مختلف
فيه كالدوران له اي المعترض منع صحته وللاخر اي المستدل اثباتها اي صحته وقول بعض
الحنفية كصاحب المنار هذا المنع يلجي اهل الطرد الى القول بالتاثير لانه اي المعترض
لا يقبل غيره اي المؤثر فيه نظر الى اثبات لتمكنه الالزام على الخصم يفيده نفي تمكنه اي
المستدل من اثباته اي غير المؤثر ومقتضى ما في الانتقال يخالفه لان هذا انتقال من
علة الى اخرى لاثباتها وهو جائز اتفاقا كما تقدم الا ان حمل غير المؤثر على انه لا ينتهض
علة لا وجه لبطلان ما سوى التاثير فيرجع المستدل ح الى التاثير لكنه اي رجوعه اليه
انتقال من علة الى اخرى لا ثبات الحكم الاول وهو اي الحكم الاول عليه الوصف هنا وعلمت
في الانتقال ما فيه اي انه الانتقال الممنوع في عرف المناظرين استحسانا كيلا يخلو مجلس المناظرة
عن المقصود مثاله للشافعية في ذلك المثال الا لمنع وجود العلة وهو قولهم في
الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير منع كون الغسل
سبعا علة عدم قبوله اي جلد الكلب الدباغة شرعا ومثاله للحنفية في قول الشافعية
الاخ لا يعتق على اخيه بملكه اياه اذ لا بعضية بينهما اي الاخوين كابن العم فانه لا يعتق
على ابن عمه لانتفاء البعضية بينهما منع انها اي البعضية العلة في العتق لينتفي الحكم
الذي هو العتق بانتفاء العلة المتحدة بينهما وهي البعضية بل العلة في العتق القرابة
المحرمة وهي موجودة في الاخوين دون ابني العم فالثالث عدم تاثيره اي الوصف في ثبوت
الحكم عليه للشافعية اي عدم اعتباره شرعا ويسمونه اي الشافعية عدم تاثيره اربعة
من الاقسام ان يظهر عدم تاثيره مطلقا او ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل او ان يظهر
عدم تاثير قيد منه اي الوصف مطلقا والا يظهر شيء من ذلك بل يستدل عليه اي على عدم
تاثيره بعد اطراده بعلية الوصف وجوابه اي هذا الاعتراض المتقدم وهو اثبات
العلية بمسلك من مسالكها جوابه اي جواب هذا اذ هو هو ورد الثاني اي عدم تاثير قيد
منه مطلقا والرابع اي ان لا يظهر شيء من ذلك الى المعارضة في الاصل بابدا علة اخرى على
خلاف في الرابع ياتي قريبا وتعقبه القاضي عضد الدين بما حاصله كما ذكر التفتازاني انه ليس

حاصل الاول والثالث مجرد منع العلة وطلب اقامة الدليل عليها بل اثبات عدم علية الوصف
مطلقا او في ذلك الاصل وفرق بين العلة لقيام الدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها
وليس حاصل الثاني والرابع مجرد المعارضة في الاصل بابدا ما يحتمل ان يكون هو العلة بل اثبات
ان العلة هي ذلك الغير وفرق بين ابدا ما يحتمل العلة وابدا ما هو العلة قطعا مثال الاول
ويسمى عدم التاثير في الوصف ان يقال في صلاة الصبح صلاة لا يقصر فلا يقدم اذانه
اي اذان ادائها على وقتها كالمغرب فيرد عدم القصر لا اثر له في عدم تقديم الاذان اذ لا مناسبة
ولا شبه بين وصف وعدم وحكم عدم التقديم لا بالذات ولا بالتبع وكذا كان الحكم الذي هو منع
تقديم الاذان على الوقت موجودا فيما قصر من الصلوات فهو وصف طردي فلا يعتبر اتفاقا ومثال
الثاني في منع بيع الغائب ويسمى عدم التاثير في الاصل مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه
كالطير في الهوا فيرد هذا الوصف وهو كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له
في الاصل الذي هو مسئلة الطير ففي الاصل ما يستقل بمنع الصحة وهو العجز عن التسليم
وكذا اي اشتمال الاصل على ما يستقل باناطة الحكم رجع هذا القسم الى المعارضة في العلة بابدا
علة اخرى هي العجز عن التسليم وكذا ابداه بانون على التعليل بعلتين وبه اي بهذا وبنحوه ان
اعتبار حيثية اي هذا الاعتراض ظهور عدم التاثير غير واقع اذا لم يظهر عدم مناسبة
في غير مرئي عما ابداه من العجز عن التسليم بل جوزه اي ما ابداه معه اي كونه غير مرئي ومثال
الثالث ويسمى عدم التاثير في اصل الحكم لو قال الحنفية في المرتدين اذا اتلفوا اموالنا
مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اموالنا اذا اسلموا كسائر المشركين فيرد
لا تاثير كدار الحرب في نفي الضمان عندكم للانتفاء للضمان وغيرها اي غير دار الحرب عندكم
فهو اي هذا القسم كالاول في كون مرجعها الى المطالبة بتاثير الوصف في الاصل كما تقدم ومثال
الرابع ويسمى عدم التاثير في الفرع زوجت نفسها من غير كفو فيرد كتزويج الولي
الصغيرة من غير كفو فيقول المعترض لا اثر لغير كفو في الرد لتحقق النزاع فيه اي فيما
زوجت نفسها من كفو ايضا فيرجع هذا الى المعارضة بتزويج نفسها فقط وقد سمعت
قولهم برجوعه الى المعارضة بعلة اخرى كالثاني قال المصنف ولا يخفى رجوعه الى
الثالث وهو عدم تاثيره فيه ذكره فيه فيرجع الى المطالبة بتاثير ذلك فيه وهو ظاهر فظاهر
انه اي هذا الاعتراض ليس سوالا مستقلا بل هو اما مطالبة بعلية الوصف او معارضة
بعلة اخرى فتركه الحنفية لهذا وما ذكره المختار ان الثالث على قول المصنف
والرابع وقولهم مردود اذا اعترف المستدل بطرديته اي ذلك الوصف لانه
كونه جزء العلة كاذب باعترافه وانه في كون جزء العلة كاذب باعترافه وانه لقبيح وقيل
لا لان الغرض استلزام الحكم والجزء اذا استلزم فالكل مستلزم قطعا وهو المطلوب وغير
مردود ان لم يعترف المستدل بطرديته لجواز غرض صحيح للمستدل في ذلك وهو ان يدفع
المستدل النقض المكسور وقد عرفت انه نقض بعض العلة المركبة على اعتبار استقلاله بالحكم
اي ايراده عليه وهو اي ايراده اضعف على المعترض من ايراد النقض الصريح لان فيه بيان
عدم تاثير بعض اجزاء الوصف وبيان نقض البعض وفي النقض الصريح ليس الا بيان نقض

الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها فربما يعجز المعترض عن ايراده الا بتعب
ولا يعجز عن ايراده غيره وقيل مردود لان ضمه الي العلة لغو واجيب بانه اذا لم يعترف بطرده
يجوز ان يتعلق له به غرض صحيح بخلاف ما اذا اعترف فافترقا وللنا فعبه بعد اي هذا
الاعتراض اربعة من الاعتراضات مخصوصة بالمناسبة القدح في المناسبة بابداء مفسدة
راجحة على المصلحة التي من اجلها قضي على الوصف بالمناسبة او مساوية لها لما تقدم في تقسيم
العلة بحسب الافضا من ان مختار الامدي واتباعه انخرام المناسبة لمفسدة يلزم الحكم او مساوية
وجوابه اي هذا الاعتراض ترجيح المصلحة اجمالا على المفسدة بان يقال لو لم يقدر رجحانها
لزم التعبد الباطل وتقدم ذكره في تقسيم العلة بحسب الافضا تفصيلا بما في الخصوصيات
اي الخصوصيات المسايل من المرجحات كهذا ضروري وذاك حاجي وافضاها هذا قطعي والاخر
وذاك ظني او اقلي الي غير ذلك مثل ان يقال في الفسخ في المجلس يختار المجلس وجد سبب
الفسخ في المجلس وهو اي سببه دفع الضرر عن الفاسخ فيثبت الفسخ فيعارض بضرر
الاخر الذي لم يفسخ مفسدة مساوية فيجاب بان هذا الاخر جلب باستيفا العقد نفعا
وذلك الفاسخ يدفع ضررا عن نفسه بالامضا وهو اي دفع الضرر اهم للعقلا وكذلك
يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع ومثله اي هذا التخلي اي تفريغ النفس للعبادة النافلة
افضل من التزوج لما فيه اي التخلي للعبادة من تزكية النفس فيعارض بفوات
اضعافها اي هذه المصلحة فيه اي في التخلي للعبادة منها تزكية النفس فيعارض كسر
الشهوة وغض البصر واعفاف نفسه وغيره وايجاد الولد وتربيته وتوسعة الباطن
بالتحمل في معاشه اننا الممنوع الي غير ذلك فيرجح التزوج لما فيه من هذه المصالح التي
منها تزكية النفس والتسبب لعبادة تتخص اخر وترك المعاصي على التخلي للعبادة لانها
ارجح من مصلحة العبادة فيرجحها اي مصلحة العبادة الاخرى بانها لحفظ الدين وتلك
المصالح التي في التزوج لحفظ النسل وحفظ الدين ارجح من حفظ النسل غير انه يطرقه
ان فرض المتبتل حالة الاعتدال وعدم الخشية للوقوع في الزنا فلا يتم هذا الترجيح
فهذا اول الاعتراضات الاربعة والقدح في الافضا الي المصلحة المقصودة في شرعية
الي الحكم كذلك الوصف المناسب لتحريم المصاهرة للمحارم للتابيد للحاجة الي رفع
الحجاب لضرورة الاختلاط وتعذر المعايش او تعسر الا بالتلاقي اذ يفضي التحريم
على التابيد الي دفع الفجور لانه يرفع الطمع المفضي الي الهم والنظر المفضي الي الفجور
فيمنع كون التحريم على التابيد غير مفض الي الفجور بل سد باب العقد افضى الي الفجور
بل سد باب العقد لحرص النفس على الممنوع فيدفع هذا المنع بان تابيد التحريم يمنع
عادة من مقدمات الهم والنظر اذ تصير ذلك الامتناع بهذا السبب كالطبيعي للانسان
فلا يبقى المحل مشتهى اصلا كالامهات فانه بواسطة تحريمهن على التابيد صرن بهذه المثابة
وهذا ثاني الاعتراضات الاربعة وكون الوصف خفيا كالرضى في العقود فانه امر قلبي
لا يطلع عليه الا الله تعالى وجوابه بضبطه اي الوصف بظاهر كالصيغة الضابط للرضى
بصيغ العقود وهذا ثالث الاعتراضات الاربعة وكونه اي الوصف غير منضبط كالحكم جمع

حكمة

حكمة وهي الا الباعث من المقاصد والمصالح اي ما يكون لذة او وسيلة الي لذة كالحرج والزجر
لانها اي الحكم والمصالح ما رتب على ما تقدم في الكلام على العلة بحسب المقاصد ويختلف باختلاف
الاشخاص والاحوال فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه ابدا الضابط بنفسه
كما يقال في المشقة والمضرة انهما منضبطان عرفا او ان الوصف نيط بمنضبط كالسفر نيط حصول
المشقة به والحد نيط القدر المعتبر في حصول الزجر به وهذا رابع الاعتراضات الاربعة ولم
يذكر حنفية الحنفية لاختصاصها بالمناسبة لان هذا اي الانتفا بها اذ يوجب انتفا لازمها
انتفاها لان الانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم فهو انتفاء الاعتراضات الاربعة
ولم يذكر معلوم من الشرط لها ومنعهم اي الحنفية بعضها اي هذه الاعتراضات وهو مرجع
الثاني والرابع من منع التاثير لمنعهم المعارضة لعلة الاصل كما سيذكر ان شاء الله تعالى
اذا افضت النوبة الي الكلام فيها وذكروا اي الحنفية منع الشروط للتعليل ومنع فيها لان
شرط دليل الحكم سابق عليه فلابد من اثباته ثم القضا ابو زيد وشمس الايمة السرخسي
لم يشترط متفقا عليه وقيد فخر الاسلام محله اي منع الشرط بمجمع عليه فقال وانما يجب
ان يمنع شرطا منها هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع فيتجه المنع عند عدمه اي الشرط
المذكور فيفيد منعه بطلان التعليل في المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول
المعلل ذلك ليس بشرط عندي فلا يضرني عدمه في يول الكلام الي ان مانعه شرطا لا فيحمل
بالمقصود اثبات الحكم المتنازع فيه لا اثبات شرط القياس قلت ومن هنا قال الشيخ قوام
الدين الاهاني ان فخر الاسلام شرط ان يمنع الشارط وجوب شرط هو شرط بالاتفاق بين السايل
والمجيب فاشار ان ليس المراد بالاجماع الاجماع المطلق هنا وفي الكشف وغيره ومع هذا لو منع
شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلل عن نفسه وان لزم منه الانتقال الي محل
اخر انتهى قلت ويمكن ان يوخذ من هذا التوفيق بين فخر الاسلام وكلام ابي زيد والسرخسي
فان محل وجوب المنع الشرط بالاتفاق عنده وهما لا ينفيان ومحل جواز المنع عندهما الشرط
من غير تعرض لهذا التفصيل وهو لم ينفه وح فقولهما ليس عدم اشتراطهما كون
الشرط متفقا عليه هو الحق عندي لان قول المجيب ليس بشرط عندي ليس بحجة على السائل بل ينبه
المجيب ما ادعاه على وجه يقبل السائل او يسكت عنه فكان يوهم ان فخر الاسلام يخالف هذا وليس
كذلك فليتنبه وقد مثله فخر الاسلام بقوله ان في تجويز السلم فيه احد عوضي البيع فيجوز حالا وموجلا
كثمن البيع فيقال له لا نسلم ان شروط التعليل موجودة في هذا فان من شروطه بالاتفاق ان لا
يتغير حكم النص بعد التعليل وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس وقد تغير هنا لان شرط
المبيع ان يكون موجودا مملوكا مقدور التسليم والشرع نقل القدرة لحقيقة في البيع الي القدرة
الاعتبارية في السلم بذكر الاجل فصار ذلك النص والسلم معدولا عن القياس لكونه بيع ما عند
الانسان رابعها اي المنوع الواردة على حكم الاصل النقض ونسبه الحنفية المناقضة وهي
للجدليين منع مقدمة معينة من الدليل سواء كان مع المستند او لا وقد سلف ان السند ما كان
المنع مبنيا عليه وللسند صيغ ثلاث احداها لا نسلم لا يجوز ان يكون كذا ثانيها لا نسلم لزوم ذلك
وانما يلزم ان لو كان كذا ثالثها لا نسلم كيف هذا والحال كذا وعن المعارضة اي ومنع المقدم التي

ليست بعينه من الدليل بان يلزم الدليل ما نقضه اي الدليل فيفيد لزوم ذلك له بطلانا
مقدمة غير معينة من الدليل وغير خاف ان قوله وغير المعينه مبتدا خبره النقض الاجمالي
وردوا اي الاصوليون النقض الكائن عندهم الي منع مستند وتخلف الحكم بمنزلة المستند
له والا لو لم يرد اليه كان النقض معارضه قبل الدليل وهي لا تكون قبله وعلي هذا اجيب بان يكون
النقض معارضه لو كان بعده اي الدليل لانه اي المعترض استدل علي بطلانه اي كون
الوصف علة بالتخلف اي بوجوده في صورة مع عدم الحكم فيها وجب الاحتراز اي المستدل بمنع وجودها
اي العلة في محل التخلف ويستدل المعترض عليه اي علي وجودها في محل التخلف او ابته ا
اي قبل منع المستدل اياه فانقلب المعترض معللا والمعلل معترضا وقيل لا يقبل من المعترض
اقامة الدليل علي وجود الوصف اذا منع المستدل وجوده في وصف التخلف لانه انتقال من
اعتراض الي الاستدلال وهذا المحكي عن الاكثر منهم الامام الرازي واتباعه وقيل لا يقبل
ان كان ذلك الوصف حكما شرعيا ان الاشتغال باثبات حكم شرعي ذكره ابن الحاجب قال السبكي
ولا يوجد لغيره وقيل يقبل ان لم يكن له قادح اقوي من النقض فان كان له قادح اقوي منه
لا يقبل لا عضيه المذهب والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبها ولا فالقدر
تبيح المحظورات وليست هذه الاقوال بشي قوي فلو كان المستدل استدل علي وجودها
اي العلة في الاصل بموجود اي بدليل موجود في محل النقض فنقضها اي المعترض العلة ثم
المستدل وجودها اي العلة في صورة النقض فقال المعترض فيلزم اما انتقاض العلة او
انتقاض دليلها وكيف كان اللازم اي انتقاض العلة او دليلها لا تثبت العلة اما علي الاول
فلما مر من ان النقض يقبل العلة واما علي الثاني فلانه لابد لثبوت العلية من مسلك صحيح
قبل بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر انه لم يترك ذكر نقض العلة ولو نقض المعترض
دليلها اي العلية عينا فالجدليون لا يسمع هذا من المعترض لسلامة العلة اذ نقضه اي دليلها
المعين ليس نقضها اي العلة فقد انتقل من نقضها الي نقض دليلها ونظر فيه اي في عدم سماعه
والناظر ابن الحاجب بان بطلانه اي دليل العلية بطلانها اي العلة اي عدم ثبوتها اذ لا بد
لها اي العلة من مسلك صحيح وهو اي بطلان العلة مطلوبه اي المعترض والا لو لم يكن
المراد ببطلانها عدم ثبوتها فبطلان الدليل المعين لا يوجبه اي بطلانها لكنه اي بطلان
الدليل المعين يحوجه اي المستدل الي الانتقال الي دليل اخر لاثبات الاول اي العلية ويجيبه
المستدل ايضا عوضا عن منع وجودها بمنع انتفاء الحكم في ذلك اي في محل النقض اتفاقا
وللمعترض الدلالة اي اقامة الدليل عليه علي انتفاء الحكم في المختار اذ به يحصل مطلوبه
وهو ابطال دليل المستدل وقيل لا لانه انتقال من اعتراض الي استدلال وقيل نعم اذا لم يكن
له طريق اولي من النقض بالقدح والاسمع لمكان الفروق والمختار عدم وجوب الاحتراس
عن النقض علي المستدل في الاستدلال وقيل تجب الاحتراس منه فيذكر قيدا يخرج محل
النقض لئلا ينتقض العلة اية كانت من العلل المعتبرة في حكم المسئلة علي اختلاف المذاهب
فانه لا نزاع في ان ورود النقض علي سبيل الاستثنا لا يفيد العلية لانه لما ورد علي كل مذهب
كان تخلفا لما هو علته ولهذا اتفقوا علي المستثني لا قياس عليه ولا يناقض به كالعرايا عند

الشافعية

الشافعية اذا وردت علي الربويات لانهم يفسرون العرايا بما يقتضي ورودها علي كل المذاهب
سوا علل الربا بالطعم او القوت او الكيل في الوزن وهي بيع الرطب علي روس النخل بقدر كيله
من التمر خرصا او الوجه فيما دون خمسة اوسق قال المصنف اما الحنفيه فليست العرية عندهم الا العطية
وليس بين المروي والمعري بيع حقيقي فلا يتصور هذا القول عندهم لنا انه اي المستدل اتم الدليل
اذا انتفا المعارض له ليس يقول المعترض القيد طردي والباقي بعده منتقض وههنا اي منع وجود
العلة ومنع انتفاء الحكم دفعان لتحقق النقض والجواب الحقيقي بعد الورود اي تحققه بابدا
المانع في محل التخلف وهو اي المانع معارض اقتضى نقيض الحكم الذي اثبته المستدل فيه
اي في محل التخلف كنفي الوجوب للوجوب او اقتضى خلافه اي الذي اثبته المستدل والمراد به ههنا
المغاير للوجودي غير المتنافي تنافيا ولسد وهذا الاقتضا لتحصيل مصلحة كالعرايا الواردة
علي الربويات لعدم الحاجة الي الرطب والتمر لهم وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكالدية اي كفرضها
علي العاقلة اذا ورد علي الزجر للقاتل بسبب شرعيتها لمصلحة اوليايه اي المقتول مع
عدم تحمله اي القاتل شيئا منها ما لم يقصد به القتل للشافعيه وانما قيد بهم لان عند الحنفيه
يؤدي القاتل كاحدهم او لدفع مفسدة كالاضطرار لورود تعليل حرمة الميتة بالاستقذار فانه
اي الاضطرار اقتضى خلافه اي التحريم من الاباحة فان دفع هلاك النفس اعظم من مفسدة
اكل القاذورات هذا اذا لم يكن العلة منصوصة بظاهر عام فلو كانت العلة منصوصة
بظاهر عام لا يجب ابدا المانع بعينه بل وجب تقدير المانع وتخصيصه اي الظاهر العام بغير
محل النقض جمعا بين الدليلين وهذا اي تخصيصه بغير محل النقض اذا كان النص علي
استلزامها اي العلة الحكم في الحال لا علي عليتها اي العلة فيها اي الحال اذ لا ينتفي عليتها بالمانع
او كانت منصوصة بخاص فيه اي في محل النقض وجب تقديره اي المانع فقط والحكم بعليتها
فيه اي محل النقض اما مانعو تخصيص العلة فبعدم وجودها اي العلة اي يجيبون بهذا
بدل ابدا المانع اذ هي اي العلة الباعث علي الحكم مع عدمه اي عدم المانع شرط عليتها وغيرهم
اي المانعين لتخصيصها وهم الاكثرون ان عدم المانع شرط ثبوت الحكم وتقدم في المسئلة الثانية
في شروط العلة ما فيه اي هذا البحث فليراجع منه وبعض الحنفيه قالوا لا يكون دفع
النقض عن الطردية لانه يبطلها حقيقة اذ الاطراد يبقي بعد النقض لا يفيد عند عامة
المتأخرين كصاحب الكشف وهي ان المناقضة تلجئ اصحاب الطرد الي القول بالاثر لان الطرد
الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه
الا ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الي بيان
المعنى وهذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان
الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامح السائل في ذلك بان يقول
احتججت علي باطراده هنا وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التاثير
والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة هي الاطراد الي حجة اخرى وهي
التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الي التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما
بعده من المجالس وهي اي عدم امكان دفع النقض عنها بعد كونه علي تقدير النقض في نفس

الامر وعرف ما فيه حيث قال سالفا وعلى الطردية ترد مع القول بالموجب ولا وجه
لتخصيصها به ودفع بان الايراد باعتبار التعليل لانكار ظنه لا على الطردية في نفس الامر
لانه بناء على قصر الطرد به علي ما يكتفي فيها بالدوران اي بمجرد دوران الحكم مع العلة وجودا
فقط او عدما ولا وجه له اي لقصرها علي ما بالدوران بل الطرد به هي غير المؤثرة فنعم
المناسب والملايم باصطلاح الحنفية وعلى تقدير الورود للنقض على الطردية لجوازه كما سلف
كخروج وروده الى التاثير كطهارة اي كقولنا في الوضوء طهارة فيشترط لها النية
كالتيمم فينتقض بغسل الثوب من النجاسة فانه طهارة ولا يشترط فيها النية فيفرق بينهما
بانها اي الطهارة التي هي الوضوء طهارة غير معقولة لانه لا يعقل في محلها نجاسة فكانت
متعبدا بها فافتقرت الى النية تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تنال بدون النية بخلافه
اي غسل الثوب من النجاسة لعقلية قصد الازالة للنجاسة به لا لتحقيق معنى التعبد
وبالاستعمال للمانع القاطع الطاهرية تحصل الازالة فلم تفتقر بسببه الى النية وتقدم
في شروط الفرع ما يدفع هذا عن الحنفي واما المعلل المؤثرة فتقدم صحة ورود النقض
عليها بناء على دعوي الحنفية كونها علة مؤثرة في نفس الامر وحيث ورد النقض صورة عليها
وكان من معتقدنا انها كما هو الحق وعليه الجمهور لانها لما كانت مستلزمة للحكم لا يجوز تخلفه
عنها الا لمانع او زوال فقد دفع برابع ابدا عدم الوصف في صورة النقض كخارج نجس
اي كما يقال في الخارج النجس من بدن الانسان من غير السبيلين انه ناقض للوضوء لانه خارج
نجس من البدن فيحدث كما في السبيلين فينتقض بما لم يسل من راس الجرح فانه ليس بحدث
مع انه نجس خارج من البدن فيدفع النقض به بعدم الخروج في القليل من غير السبيلين
لانه اي الخروج بالانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد هذا في غير السائل
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها ثم هو ليس بنجس كما هو المروي عن ابي يوسف
والمختار عند كثير من المشايخ بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج فانتفى
الحكم في هذه الصورة لعدم علته وملك بدل المغصوب للمغصوب منه علة ملكه اي المغصوب
للغاصب لئلا يجتمع البدل والمبدول في ملك شخص واحد فينتقض بالمدبر فان غصبه
سبب لملك بدله للمغصوب منه ومنع ومع هذا لا يملك الغاصب المبدول ولم يزل عن
ملك المغصوب منه فيمنع ملك بدله اي المغصوب بل هو بدل اليد لانه ضمانه ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الثابتة فلم يلزم من ملك البدل زوال ملك الرقبة فهذا احد الطرق
الدافعة للنقض مع التمثيل له وبمنع وجود المعنى الذي به صار الوصف علة وذلك
المعنى بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو المؤثر في الحكم فينتفي وجود المعنى المذكور
وان وجد المعنى صورة كمسح اي كما يقال في مسح الراس مسح فلا يسن تكريره كمسح الخف
فينتقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح والعدد وان لم يكن مسنونا فيه عند اصحابنا لكن تثليثه
سنة بالاجماع اذا احتيج اليه فيمنع فيه اي في الاستنجاء المعنى الذي شرع له المسح في الوضوء
وهو اي المعنى الذي شرع له التطهير الحكمي لان الاستنجاء تطهير حقيقي وله اي ولاجل

ان المسح

ان المسح تطهير حكمي لتخفيف الازالة وتاكدها به كما في التيمم فان كلا منهما تطهير غير معقول المعنى
ولهذا كان الغسل في الاستنجاء افضل بخلافه في مسح ولو احدث بالريح لم يكن الاستنجاء سنة
ثم المعنى اللغوي المسح ما يشير الى هذا لانه الاصابة وهي تنبي عن التخفيف هذا وفي التلويح ومبنى
هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته لئلا يكون حكما شرعيا فيعلل وهذا ثاني
الطرق الدافعة للنقض مع مثاله وبمنع التخلف للحكم عن العلة في صورة النقض والقول بتحقق
الحكم فيها كما اذا نقض المثال الاول لابداء عدم الوصف بالجرح السائل فان خروج النجاسة موجود
فيه بدون الحدث فيمنع كونه اي خروج النجاسة فيه ليس حدثا بل هو حدث وتاخر حكمه الذي
هو الحدث الى ما بعد خروج الوقت على قول ابي حنيفة وموافقيه ضرورة الاداء لانه مخاطب
باداءها فلزم ان يكون قادرا ولا قدرة الا بحكم الحدث في هذه الحالة وكذا اي تاخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت لم يجز مسحه اي صاحب الجرح السائل خفه اذا لبسه في الوقت مع السيلان او كان
السيلان مقارنا للوضوء او بعده قبل اللبس بعد خروجه اي الوقت لان بخروج الوقت يصير محدثا
بالحدث السابق اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع
بشرط الخيار بخلاف ما اذا كان الوضوء واللبس على الانقطاع فانه يمسح بعد الوقت الى تمام المدة لغيره
من الاصحاء لعدم صيرورته محدثا بالحدث السابق عليهما وهذا ثالث الطرق الدافعة للنقض مع
مثاله قلت وبعدم العلم بعين هذا الطريق من الدفع يحق العجب من قول فخر الاسلام في شرح
التقويم ان هذا الوجه لا يسلم من القول بتخصيص العلة وقول صاحب الكشف ان هذا انما ياتي
على قول من يجوز تخصيص العلة بمانع لا على قول من لا يجوزه فان الغرض ان الحكم لم يتخلف بل هو موجود
كما ان العلة كذلك ولا تخصيص للعلة بدون وجودها وانتفا حكمها لمانع والله الموفق ثم
وبالغرض المطلوب بالتعليل فيقول المستدل في المثال الاول لابداء عدم الوصف غرضي
بهذا التعليل التسوية بين الخارج من السبيلين وغيره في كونهما اي الخارج منه والخارج
من غيره حدثا واذا دام اي استمر صار عفوا بان يسقط حكمها في تلك الحالة ضرورة توجيه
الخطاب باداء الصلاة فان البول الذي هو الاصل كذلك اي اذا دام يصير عفوا لهذا
المعنى فوجب في الفرع اي الجرح السائل مثله اي اذا دام يصير عفوا لهذا المعنى والا لكان
الفرع مخالفا للاصل وهو لا يجوز والحاصل انه كما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم
وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال وهذا رابع
الطرق فقد بطلت وذكر الشافعية من الاعتراضات نقض الحكمة ويسمونه كسرا وتقدم
في المرصد الثاني في شروط العلة بخلاف في قبوله وان المختار عند الامدي وابن الحاجب وتقدم له
عند المعلل برجحان الحكمة اي المنقوضة في محل النقض على المذكورة في الاصل او مساواتها
اي المنقوضة لها الا او شرع حكم اخر يليق بها فليسمع وحققنا ثمة خلافه اي المختار وهو ان
لا يسمع وان علم رجحان المنقوضة للاجماع على عدم الاكتفاء بسكوت بكر ثانية اشتهر زناها وان
كان حياؤها اكثر منه حيا بكر لم تزن ثم منع وجود العلة هنا اي في الكسر على تقدير سماعه
اي الكسر اظهر منه اي من منع وجودها في النقض لان قدر الحكمة تتفاوت فقد لا يحصل
ما هو مناط الحكم منه في الاصل في الفرع بخلاف نفس الوصف فانه لا يتفاوت ومنع انتفا الحكم

هنا قد يدفع بوجه اخر وهو انه لا يجوز ان يثبت حكم هو اولى بالحكم ثم حينئذ يسمع فالكلام
فيه كالكلام في النقض من انه يجاب باجوبة ثلاثة مما مضى بمنع وجود المعنى في صورة النقض
اولا وبمنع عدم الحكم فيها كيلا يتحقق ثانيا وبابداء المانع فيها اذا تحقق ثالثا وهل للمعترض
ان يدل على وجود المعنى فيه المذاهب الاربعة الماضية وعلى وجود الحكم فيها المذاهب الثلاثة
السالفة وهل الاحتراز عن الكسر في متن الاستدلال المختار انه لا يجب هذا وقدمنا مراد الامام
الرازي واتباعه بالكسر وما ذكره السبكي في ذلك فليراجع خامسها النوع المورد على حكم
الاصل فساد الوضع وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه اذ قد يجتمع ثبوت اعتبارها
اي العلة في نقيض الحكم الذي هو فساد الوضع مع معارضة نص او اجماع كذلك الذي
هو فساد الاعتبار ولا يخفى الانفراد اي انفراد ثبوت اعتبارها في نقيض الحكم عن كون القياس
معارضا بالنص والاجماع والعكس وقيل فساد الاعتبار من جهة عدم اعتباره فقط وذلك
لانه لا يمكن اعتبار القياس في ترتيب الحكم عليه لا لفساد في وضعه وتركيبه وهو ان لا يكون
على الهيئة الخالصة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه لصحته بل لمخالفته النص فقط فعلى هذا
كل فساد الوضع فساد الاعتبار من غير عكس فيكون فاسد الوضع اخص مطلقا من فساد الاعتبار
وهو ظاهر كلام الامدي وقيل هما واحد وعليه ابو اسحاق الشيرازي وامام الحرمين ويفارق
فساد الوضع النقض بتاثيره اي الوصف في فساد الوضع هو الذي يثبت النقيض بخلاف
النقض الحكم باصل الاخر وفي القلب يثبت النقيض معه سواء كان او بغيره ويفارق
القدح في المناسبة بمناسبته اي الوصف في فساد الوضع نقيضه اي الحكم من حيث هو
كذلك اما مناسب لنقيضه لا من حيث الافضاء الى المصلحة اذا كان المناسب من جهته
اي المناسب للحكم فيكون مناسبته لنقيض الحكم والحكم من جهة واحدة بخلافه اي اذا
كان المناسب للنقيض من غيره اي المناسب للحكم اذ الا ان له اي للوصف جهتان يناسب
باحدهما الحكم وبالاخر نقيضه لكونه اي المحل مشتهى للنفوس يناسب الاباحة لنكاحه
لدفع الحاجة والتحريم لقطع الطمع فانه لا يقدح في المناسبة لانه لا يلزم بطلان المناسبة ح
لجواز تعليل الضدين بوصف واحد بشرطين متضادين اذ عند التحقيق علة هذا غير علة
ذلك وقد يلخص ان ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوت النقض بذلك الوصف
فساد الوضع وان زيد فساد كونه في اصل المستدل فعلة واما بدون ثبوت النقيض بذلك
الوصف في اصل فالمناسبة فان ناسبت الحكم ونقيضه من جهة واحدة كان قدحا فيها
ومن جهتين لا مثاله اي فساد الوضع قول القايل في التيمم مسح فيسن تكراره كالاستنجا
فيرد ان يقال المسح لا يناسب التكرار فاسد الوضع اذ المسح معترض في كراهته اي التكرار
كالخف فان تكرار المسح عليه يكره بالاجماع وجوابه اي هذا المنع بالمانع اي ببيان وجود
المانع فيه اي في الخف الذي هو المعترض اي بذكر فساده اي انما كره التكرار في الخف
لانه يعرضه للتلف ومثاله للحنفية اضافتهم رفع الفرقة بين الزوجين الكافرين
اذا اسلمت وابي الاسلام الزوج فان هذه الاضافة من فساد الوضع فانه اي الاسلام
اعتبر عاصما للحقوق كما اقتضاه حديث الصحيحين الا بحقها في بحث التاثير قلنا وهذا

مما

مما اجتمع فيه فساد الوضع والاعتبار فليتامل فالوجه اضافة الفرق بينهما الى ابايه
اي امتناعه من الاسلام لصلاحيته لاضافة انقطاع النكاح اليه لانه عقوبة وهو راس
اسباب العقوبات كما تقدم ثمة ايضا وكقوله اي الحنفي في علة تحريم الربا في الحنطة
والشعير فالتمر والملح انما الطعم اذا المطعوم ذو خطر اي عزة وشرف لتعلق قوام النفس
وبقاء الشخص به والحرمة للشي يشعر بتضييق طريق الوصول اليه وهو امارة الخطر لان
ما ضاق اليه الوصول عز في الاعين اذا اصيب واذا اتسع بقاء النوع به شرط لجوازه شرط
زايد على غيره من العقود وهو حضور الشهود في عدم اعتبار مساس الحاجة الى الشي انما
يناسب ان يكون مؤثرا في التوسعة والاطلاق لا في التحريم والتضييق بدليل حل الميتة
عند الاضطرار ووجوب سنة الله بتسهيل طريق الوصول الى كل ما كان الحاجة اليه امس
كالهوا والماء والتراب بخلاف النكاح فانه يرد على الحرام والحرية مثابا عن الخلوص والخلوص
يمنع وروده عليها لانه نوع رق فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم ولكن ثبت الحل بعارض
الحاجة الى بقاء النسل وما ثبت بالعارض يجوز توقفه على اشيا لمخالفته للاصل فظهر ان
في ترتيب اشتراط التقابض في تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض
ما يقتضيه من التوسعة والتيسير ثم هذا المنع يبطل العلة بكليتها ولا يندفع بتعيينها الكلام
فهو فوق النقض سادسها المعارضة في الاصل وهي ان يبدي المعترض فيه وصفا اخر
صالحا للعلية محتملا انه وحده العلة وان يكون مع وصف المستدل والعلة لم يذكره
اكتفا بقسميه اعني او انه مع وصف المستدل العلة فالاول اي ابدا الوصف الاخر
الصالح للعلية المحتمل انه العلة او انه مع وصف المستدل العلة معارضة الطعم
بالقوت او كيل اي معارضة المعترض تعليل المستدل حرمة الربا بالطعم باحدهما
اذ يحتمل ان يكون القوت او الكيل هو العلة وحده او العلة مجموع الطعم والكيل والثاني
اي ابدا الوصف الاخر الصالح للعلية المحتمل ان يكون مع وصف المستدل العلة الجارح
للقتل العمد العدوان اي معارضة المعترض تعليل المستدل القصاص في المحدد بكونه
قتلا عمدا عدوانا بكونه بالجارح لينفي المثقل اي القصاص بالقتل به كالحجر فانه يجوز
كون الجرح مع القتل هو المعتبر علة للقصاص والجارح لا يصلح سوى ان يكون هو جز العلة
لانه لا يصلح للاستقلال واختلف فيه اي هذا المنع في المذهبين للحنفية والشافعية
دون الوصف المعارض المبدي مع صلاحية المبدي له اي للاستقلال بالعلية
والجزئية اي وان يكون جزء العلة بان يكون مع الاول علة مستقلة كذلك الحكم لتساويهما
في الصلوح من غير مرجح في الوجود فان قيل لا تحكم مع الرجحان ووصف المستدل راجح
اذ في اعتباره دون وصف المعترض توسعة في الاحكام لانه اذا اعتبر تعدي الحكم الى الفرع
ولو اعتبر وصف المعترض وهو لا يوجد في الفرع لم يتعد فالجواب ان الرجحان للتوسعة
المستدل ممنوع ولا يرجح لكونه علة بالتوسعة لانه اي حصول التوسعة مرجح لما ثبتت
عليته والكلام فيه اي في ثبوت العلية لوصف المستدل هنا ولو سلم انه يدل على ثبوت
العلية فمعارض بما يرجح وصف المعارضة وهو المعارض موافقة الاصل وهو عدم

لكم بلا انتفا الحكم في الفرع والمختار للحنفية نفيه اي نفي قبوله ويسمونها اي المعارضة
في الاصل المفارقة فانه كان الفرق صحيحا فليجعل ممانعة لينقل من المعترك لان المفارقة
من الاسولة الفاسدة عند الجمهور والممانعة اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل
ففي اعتاق عبد الرهن اي اعتاق الراهن العبد المرهون اذا قال ان فيه ببطلانه لانه
تصرف في حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فيبطل كبيعه اي كما لو باعه الراهن بغير قضا
الدين ولا اذنه لو قال الحنفي هي اي العلة في الاصل اي البيع كونه اي البيع يحتمل الرفع بعد
وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل
العتق بعد وقوعه فلا نظير اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ لكان فقها صحيحا في نفسه
لكن اذا لم يقبل لصدوره ممن ليس له ولاية العرف وهو السائل فليقل انه ادعيت حكم الاصل
اي بيع العبد الرهن البطلان معناه اي كون حكم البطلان او ادعيت حكمه التوقف على اجازة
المرتهن او قضاء دينه فغير حكمك في الفرع بالبطلان ومن شرط صحة القياس ان يكون حكم
الاصل والفرع واحدا وقد ظهر انه لو قبل ابدا حكم الاصل التوقف ولم يوجد الفرع لكفى
وهذا اي كون المختار نفي قبوله لانه غصب لمنصب التعليل والسائل جاهل مسترشد
في توقف للانكار فاذا ادعى علية شيء من شيء اخر وقف من وقف الدعوى وهذا بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير معللا مدعيا ابتدا
وليس كذلك لانه لا يستدل عليه بل تجوز كونه اي المبدي وحده العلة او مع ما ذكر
المستدل وحاصله اي هذا السؤال منع استقلاله اي وصف المستدل بالعلية وتسميته
معارضة تجوز لقولهم اي الاصوليين اي اذا اطلقت المعارضة في باب القياس فما في الفرع
اي فالمعنى بها المعارضة في الفرع وهذه المعارضة في الاصل تذكر بتقييد هو في الاصل
واذا رد النقض الى المنع كما صرح به وقد تقدم في تعريفه فهذا اي رد المعارضة
في الاصل الى المنع اولى منه في ذلك لانه في النقض مستدل على البطلان بالتخلف وهنا
تجوز المبدي تجويزا فلا جرم ان في التلويح ولا يخفى انه نزاع جدلي لا يقصدون به عدم وقوع
الخبط في البحث والا فهو ساع في اظهار الصواب قالوا اي الحنفية وجواز علتين في الاصل
تعدي بكل منها الى محلها الذي وجدت فيه وان لم توجد الاخرى فيه فعدم احدهما بعينها
في محل لا ينفي كون الاخرى علة لحكمها المنسوب اليها في محل اخر وجدت فيه وهذا الوجه
يقتضي اي يفيد اقتصار نفي القبول على ما يجب فيه استقلال كل من العلتين بدليل يوجب
لذلك دون تجويز جزء بيته اي المبدي للعلة الذي ذكرها المستدل فالحق ان اجمع على
انها اي العلة في محل النزاع احداهما اي المذكورتين المستدل والمعترض بلا استقلال العلة
الربا هي الكيل والوزن او الطعم او القيات والادخار وقيل هذا الاعتراض للتجويز المذكور
والا لو لم يجمع على انها في محل النزاع احدهما لا يقبل بتقدير الاستقلال لاحدهما او الكل بل
منها لما ذكر في وجه المختار للشافعية وقولهم اي ان فعيه الثابت بالاستقرا مباحث
الصحابة جمع اي تعميم الحكم بين اصل وفرع بموجب وصف مشترك بينهما وفرق اي تخصيص
ذلك اجماعا على جواز ابدا وصف فارق غير موجود في الفرع في معارضة وصف جامع اعتبره

العلل وانه يقبل ويترك به قياس المستدل ولا يعني لقبول المعارضة سوى هذا
لا بجنسه اي القبول على العموم لا لان نقلت مباحثهم جمعا وفرقا على العموم ولا يمكن نقلها
كذلك وعلى قبولها اي المعارضة في الاصل هل يلزم المعترض بيان ان وصف الذي ابداه
في الاصل معارضا منتف في الفرع فيه اقوال فاحدها يلزمه لينفيه دعوى التعليل به اذ
لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه ويحصل المطلوب المستدل فثانيها لا يلزمه
لان غرضه عدم استقلال ما ادعى المستدل استقلاله وهذا يحصل بمجرد ابدائه فثالثها
الذي هو المختار لا يلزم المعترض لم ينحصر في ضده اي صرف المستدل عن التعليل بذلك
لينتفي لزومه اي بيان انتفائه مطلقا اي ذكره او لم يذكره كما هو وجه القول الاول
ولا نفي حكمه اي ولم ينحصر في نفي حكمه في الفرع ليلزم بيان انتفائه مطلقا اي ذكره او
لم يذكره كما يشير اليه وجه قول الثاني بل قد يكون مقصود المعترض الامر الاول وقد يكون
مقصوده الامر الثاني فاذا ادعاه اي المعترض انتفاء كان قال هذا الوصف الاخر القادح
في الاصل منتف في الفرع لزمه اي المعترض اثباته لانه التزم امرا فيلزمه بالتزامه وان
لم يجب عليه ابتداء ثم هل يلزم المعترض ذكر اصل يبين تاثير وصفه الذي ابداه في ذلك
الوصف حتى يقبل منه فقيل يلزمه لان المناسبة بدون الاقتران لا تدل عليه الوصف فلا
بد له من اصل يشهد له بالاعتبار والمختار لا يلزم المعترض ذكر اصل لوضع الذي ابداه
في الاصل يبين تاثيره في ذلك الحكم كمعارضة الاقتيات بالطعم اي كان يقول العلة الطعم
لا القوت كما في الملح فانه طعم وليس بقوت وقد اثر فيه حيث جعل من الربويات لانه اي
المعترض لم يدعه اي كون وصفه علة حتى يحتاج الى شهادة الاصل انما جوز ما ذكر
من كون وصفه علة او جزءها ليلزم المستدل التحكم على تقدير كون وصف المستدل
علة دون وصف مع تساويهما في الصلوح من غير مرجح في الوجود وايضا يكفيه اي المعترض
اي المعترض في وصفه المبدي اصل المستدل اذ اصل المستدل اصله اذ لا بد من وجود
وصفه فيه والا لم يعارض فيقول المعترض جاز الطعم او الكيل او ابنه المستدل
بما اي باي طريق كان وتقييد سماعه اي هذا السؤال وهو مطالبة المستدل المعترض
بتاثير وصف المعترض من المستدل بما اذا كان المستدل اثبت وصفه اي عليته بالمناسبة
ونحوها اي بالشبه لان المناسبة انما تؤثر اذا لم يعارض بمناسبة اخرى لا اذا اثبت
وصفه بالسبر ونحوه لان الوصف يدخل في السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وان لم يثبت
المناسبة بالنظر اليه والخارج على ما يعم الشبه فتتم المعارضة بمجرد ابدا وصف اخر محتمل
للعلية من غير ان يثبت مناسبته كما ذكر القاضي عضد الدين تحكم لان ذاك المثبتة بما
كان من الطرق وصفه اي المستدل وهذا المبدي وصف اخر مجرد اي جوزه المعترض وقد
دفعه المستدل بعدم التاثير وهو عدم المناسبة عندهم اي الشافعية فيجب اثباته
على المعترض بما شا فبالمناسبة ظاهر وكذا بالسبر لانه ما افاد العلية المناسبة اذ هي اي
المناسبة لازم العلة بمعنى الباعث فما افادها لكن لا يلزم ابداؤها اي المناسبة في السبر
ونحوه وكذا اي عدم لزوم ابدائها فيه عورض المستنبط فيه اي السبر لعدمها اي المناسبة

وقيل المعنى للمستدل مطالبة المعترض بكون وصفه موثرا اذا كان المعترض اثبته بالمنا
كما ذكره جماعة من شارحي مختصر ابن الحاجب وهو خبط اذ يغرض اثباته اي المعترض كون
الوصف علة بها اي بالمناسبة كيف يمنع المستدل التاثير وهو اي التاثير هي اي المناسبة
اذ لا يمكن حمله اي التاثير على اصطلاحهم اي ان فعيه فيه اي في التاثير وهو كون
العين في العين بالنص او الاجماع اذ لا يتعين اثبات المعترض كون الوصف علة به عليه
اي المعترض اثباته بالتاثير لو كان المعترض حنفيا فان المناسبه لا تستلزم الاعتبار عندهم
اي الحنفيه كما تقدم فالتاثير عندهم شرط مع المناسبه وهو اي التاثير عندهم ان يثبت اعتبار
جنس المناسبه اي اخر الاقسام الماضيه في بحث التاثير ولا يصح مما اثبت وصفه بالسبر
مستدلا كان او معترضا الترجيح بترجيح السبر على المناسبه لمعترضه اي لاجل تعرض السبر
لنفي غيره ولا بكثرة الفايده وانما لا يصح لان ذلك اي تعرضه لنفي غيره انما يكون مرجحا بعد
ظهور شرطه اي السبر مناسبة المستبقي لان شرط كل علة مناسبتها في نفس الامر الا انه
لا يجب اظهارها على العلل في كل اثباتها لان بعض الطرق العلة لا تتعرض لذلك كالسبر
او عدم ظهور عدمه اي الشرط وهو منتف هنا اما مع ظهوره اي عدم الشرط كما اذا اقال
المعترض المستبقي ايضا عدم فيما اذا ابدى وصفا اخر ليبطل الحصر فقال المعلل هذا لم
ادخله سبري لعدم مناسبته فلا يترجح السبر اذ لا يفيد السبر مع عدم الشرط اي المناسبه
وهو اي عدم الشرط هو المعترض به لان المعترض عارض ظهور عدم المناسبه المستبقي
عنك بظهور عدم مناسبة المستبقي عنده او بانتفايه اي الوصف المعارض به فهو
مجرور بالعطف على منع وجوده او تاثيره وكذا او عدم انضباطه او منع ظهوره
او منع انضباطه او كل منها عطف على ما يليه اذ هذه الاربعة من اجوبة المعارضة
لما علم في شروط العلة اشتراط الظهور والانضباط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى
صلوح الوصف علة من بيانهما وللمعاند عنهما ان تبين عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما
او انه اي الوصف المعارض به ليس وصفا وجوديا بل هو عدم معارض له في الفرع
والعدم لا يكون علة ولا جزا من العلة في الحكم الثبوتي على ما هو المختار كالمكره اي كقياس
القاتل المضطر الى القتل على المختار اي القاتل باختياره في وجوب القصاص بجامع
القتل فيعارض بانها اي العلة هو اي القتل مع الطواعيه فانها مناسبه لايجاب
القصاص فلا تكون العلة القتل العمد العدوان فقط بل بقيد الاختيار فيجيب
المستدل بانها اي الطواعيه عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم اي عدم القصاص وعدم
الاكراه عدم المانع وصف طردي لا يسند الحكم اليه لانه ليس من البواعث في شي وهذا
ايضا من اجوبة المعارضة كقوله او بالغايه اي كون الوصف المعارض به ملغي اما مطلقا
في جنس الاحكام كالطول والقصر في الحكم المعلل به كالذكورة في العتق باستقلال
وصفه اي بثبوت استقلال وصف المستدل بالعلية بنص او اجماع كلا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سوا بسوا وقدمنا في مباحث الاستثناء ان مسلما اخرجه بمعناه في معارضة
الطعم اي جواب المستدل على ان علة الربا الطعم لمعترضه بمعارضته بالكيل بان النص

ول

دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو هذا الحديث فان اعتبار الحكم مرتبا وصفه يشعر
بالعلة ومن بدل دينه فاقتلوه كما هو حديث صحيح اخرجه البخاري وغيره عند معارضة
مطلقه اي التبديل بتبديل الايمان بالكفر اي وكجواب المستدل على قتل اليهودي اذا تنصر
والنصراني اذا تهود الا ان يسلم كالمرتد لتبديله دينه لمعترضه بمعارضته لوصفه الذي هو
مطلق التبديل بان العلة تبديل الكفر بالايمان بان التبديل معتبر في صورة ما بالحديث المذكور
ولو قال المستدل عم الحديث اي كل تبديل سواء كان تبديل دين حق بباطل او باطل كان هذا
القول شيا اخر اي اثباتا للحكم بالنص لا بالقياس والمقصود اثباته به بل ويكون القياس ح
ضايعا ومن ثمه لم يسمع منه هذا نعم لا يضره كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ليستدل به وليس
منه اي الالغا المقبول انفراد الحكم عنه اي الوصف المبدي للمعترض لعدم اشتراط العكس
في العلة على ما هو المختار لكن يتم استقلال وصف المستدل لكونه لا يلزم من ثبوت بدون
الوصف عدم علية الوصف وكونه لغوا ولكونه اي انفراد الحكم عنه ليس الغالب لا يفيد المستدل
في تمام الغا الوصف المعارض به في صورة عدمه ابدا الخلف اي وصف اخر يخلف الوصف
المبدي اولا الذي الغاه المستدل من المعترض لئلا يكون وصف المستدل مستقلا وانما
لا يفيد المستدل هذا تمام الغايه لا بتدا الغا الوصف المعارض به على استقلال وصف المستدل
في صورة عدم الوصف المعارض به وقد بطل استقلاله بابداء المعترض فيما اخر ينقسم اليه
فيبطل ما يبتني عليه وهو اي فساد الالغا هذا الوجه تعدد الوضع لتعدد اصلي الوصفين
الذين اوردها المعترض وصيرورته معللا بكل منهما على وضع اي مع قيد كان يقال في صحة
امان العبد المسلم العاقل للحربي امان صادر من مسلم عاقل فيقبل كالحر اي كامان الحر المسلم
العاقل له لانهما الاسلام والعقل مظنتان للاحتياط للامان اي لاظهار مصلحة بذل الامان
فيعترض باعتبار الحريه معهما اي الاسلام والعقل لانها اي الحريه مظنة التفرغ للنظر
في مصلحة الايمان لعدم اشتغاله بخدمة المولي فنظره اي الحر اكمل من نظر العبد فيلغيها
اي المستدل الحريه بالماذون له في القتال اي باستقلال الاسلام والعقل بالامان في العبد
الذي ياذن سيده له في قتال الكافر فان له الامان بالاتفاق فيقول المعترض الاذن اي اذن
السيد له في ذلك خلفها اي الحريه لدلالته اي اذن السيد له في ذلك على علم السيد بصلاحه
لاظهار مصالح الايمان او قيام الاذن مقام الحريه فان مظنة لبذل الوسع في النظر فالباقي الاسلام
والعقل علة على وضع اي قيد الحريه اي هما معها واخر والباقي علة ايضا على وضع اخر وهو
كون الاسلام والعقل مع الاذن وجوابه اي تعدد الوضع اي يلغي المستدل ذلك الخلف
بصورة ليس ذلك الخلف فيها فان ابدى المعترض فيها اي الصورة المبداه خلفا اخر فكذلك
اي يجاوبه الغاوه بابدايه صورة اخرى لا يوجد فيها ذلك الخلف ايضا وهذا الى ان يقف
احدهما اما المستدل لعجزه عن الالغا او المعترض لعجزه عن ثبوت عوض وفي هذا المقام
تظهر الرجال ويتبين فرسان الجدال ولا يلغي اي ولا يفيد المستدل الغا الوصف المعارض
به في الاصل بضعف الحكمه ان سلم المستدل المظنه اي وجود المظنه المتضمنه لتلك الحكمة
كالردة على القتل في قياس المرتده على المرتد في وجوب القتل فيقال من قبل المعترض بل مع

الرجوليه لانه اي كون المرتد رجلا المظنه لقتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء
فيلغيه اي المستدل كون المرتد رجلا المظنه لذلك بمقطوع اليدين لضعف الرجوليه فيه
مع انه يقتل اتفاقا اذا ارتد فهذا لا يقبل من المستدل لانه يفيد بعد تسليم كون الرجوليه
مظنه علي وصف المعترض بشي من وجوه الترجيح في جواب المعارضه خلافا للامدي لان المفيد
في ذلك ترجيح اولويه استقلال وصفه اي المستدل اي اولويه استقلال وصف المعارضه
اذ لا يخلل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو اي ترجيحها منتف مع احتمال الجزيبه اي جزيبه
وصف المعارضه لوصف المستدل وهو باق اذ لا يمتنع ترجح بعض اجزا العلة علي بعض كما في
القتل العمد العدوان فان القتل اقوي في العليه فلو قيل باستقلال وصف المستدل علي وصف
المعارضه كان تحكما او يدعي اي الا ان يدعي المعترض استقلال وصفه اي وصف نفسه
فانه يفيد ترجيح المستدل وصف نفسه واما ان العلة المتعديه لا ترجح علي القاصره لمعارضه
موافقة الاصل اي كون القاصره معارضه لها بانها موافقه للاصل الذي هو عدم الاحكام
كما اشار اليه عضد الدين فلا قال المصنف اي فلا يصح هذا التنزل منهم بعد الترجيح لاجل
معارضة الاصل بل يكون الوصف المستقل المتعدي ترجيحا علي المستقل القاصر واختلف في جواز
تعدد الاصول اي اصول المستدل المقيس عليها فقيل لا يجوز لان الاصل الزايد لا يحتاج
اليه لان المقصود الظن وهو يحصل به ويندفع هذا بثبوت الحاجه الي الزايد عليه لزياده
القوه في الظن فان قوته مقصوده ايضا والوجه الاخر لهذا القول وهو تاديه اي
جواز تعدد الاصول الي الانتشار وزيادة الخبط يدفعه اي هذا الدفع المذكور لان مع
اي مع تاديه الي هذا يبعد الظن فضلا عن زيادته اي الظن فاختيار جوازه اي التعدد
مطلقا كما هو صنيع ابن الحاجب يبعد الظن فضلا عن زيادته اي الظن ليس بذاك القوي
بل الوجه جوازه في نظره لنفسه لانتفاء الانتشار لا في المناظره لتاديه الي النشر وعلي
الجواز اي جواز تعددها اختلف في اقتصار المعارض علي احدها بالمجيز لا قتصاده علي
احدها قال فابطال جزء من كلامه اي المستدل ابطاله اي كلامه من حيث هو مجموع وملزوم
ابطال الكل قال اذا سلم له اي المستدل اصل كفاه في مطلوبه لسلامته عن المعارض ليتم
القياس المقتضي للمقصود من الحكم ومحله اي هذا القول اتحاد الوصف المعارض به في الجميع
لا اوجبه بعضهم حذرا من انتشار الكلام دون تعدده اي الوصف المذكور فيها اي جواز
المعارضه في كل واحد بغير ما عارض به في الاصل الاخر لجواز ان لا يساعده في الكل علة واحده
ولا يتلاقيان اي هذان القولان فنظر الاول الي انه اي المستدل التزم صحة الالحاق بكل
من الاصل المذكور وعجز عنه اي عن الالحاق بكل فبطل الالحاق والاخر قال بل المقصود
اثباته اي الحكم في الفرع ويكفيه اي اثباته في الفرع ما سلم له من الاصول وفي معارضة
الكل اي جميع الاصول لو اجاب المستدل عن احدها اي دفع المعارضه عن اصل واحد
فالقولان مجتمعان علي انه لا يبان بدفع المستدل عما التزمه وهو الكل لانه التزم ذلك
ضمنا يكفيه واحد واما السوال التركيب فتقدم في الشروط لحكم الاصل حيث قال ومنها في كتب
ان نعيه ان لا يكون ذا قياسا مركبا الخ وان حاصله المنع اما العليه عليه حكم الاصل او لوجودها

اوالحكم الاصل فهو مندرج في هذه المنوع وليس سوالا براسه والامثله مذكورة ثمة
وسوال الترجيح بالتعديه اي واما سوال التعديه كان يقول المستدل في اجبار الاب والجد
البكر البالغه علي النكاح بكر فتجبر كالصغيره فيعارض النكاره المتعديه الي البالغه وغيرها
بالصغر المتعدي الي الثيب الصغيره والبكر الصغيره لمناسبته للاجبار ليتساويا في التعديه
ومرجعه اي هذا السوال الي المعارضه في الاصل بما يساوي العلة الاخري في التعديه
رفعا لترجيح الوصف الذي عينه المستدل بالتعديه ولا ترجيح بزيادة التعديه للحنفيه
خلاف اصلها اي التعديه فانه يكون مرجحا فلا يكون هذا السوال سوالا اخر بل هو من
المعارضه في الاصل ثم عبارة الامدي في تعريفه هو ان يعين المعترض في الاصل معني
ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدي الي فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به
يتعدي الي فرع مختلف فيه وليس احدهما اولي من الاخر واذ لم يقبلوا اي الحنفيه المعارضه
في الاصل لم يذكروا سوال اختلاف جنس المصلحه في الاصل والفرع بعد اتحاد الضابط
فيهما كالايلاج يحرم اي كان يقول المستدل يحد باللواط لانه ايلاج فرج محرم في فرج محرم شرعا
مشتهي طبعا فيحد به كالزنا فيقول المعترض المصلحه مختلفه في تحريمها اي اللواط والزنا
ففي الزنا اختلاط النسب المفضي الي عدم تعهد الولد وهو اي عدم تعهده قتل معني وفي
اللواط دفع رذيلته وقد يتفاوتان في نظر الشرع بحيث لا يقوم احدهما مقام الاخر
فيناط الحكم باحدهما دون الاخري وانما لم يذكروا هذا السوال تفريعا علي عدم قبولهم
المعارضه في الاصل لانه اي هذا السوال هي اي المعارضه في الاصل لا بد الخصوصيه
في الاصل فلم يذكروه معددا وانما قلنا انه هي اذ حاصله اي قول المعترض العله في الاصل
شي اخر وهو كونه موجبا لاختلاط النسب مع ما ذكرت وكذا اي كونه معارضا في الاصل
لا بد الخصوصيه فيه كان جوابه جوابها بالغا الخصوصيه اي مع الغايها بطريقه اي الالغا
فيحتاج الي الامرين مع انه اي هذا السوال يندرج في معني الشروط للفرع اذ من شروطه
ان يساوي الاصل فيما علل به حكمه من غير الخ ما تقدم والمساواه هنا في الفرع منتفيه علي
تقدير ان علة الاصل كونه موجبا لاختلاط النسب مع ما ذكره المعترض الثالث من مقدمات
القياس المتقدم ذكرها وهو ثبوت العله في الفرع عليه سوالان الاول منع وجودها
اي العلة في الفرع كقول الحنفيه في قولهم اي الك فقيه للحنفيه بيع التفاحه بتفاحتين بيع
مطعوم بمطعوم مجازفه فلا يصح كصبره بصبرتين ويقول قول الحنفيه يمنع وجوده
اي الوصف في الفرع لان المجازفه باعتبار الكيل وهو اي الكيل منتف فيه اي في التفاح
ويرد علي هذا المنع انها اي المجازفه باعتبار المعتاد كذلك شرعا كيلا ووزنا فالحق
للفرع بالاصل المذكورين باعتبار المعتاد الاعم من الكيل والوزن فانما يدفع هذا الايراد
بانتفايهما اي الكيل والوزن لانه اي التفاح عددي وهو اي كونه عدديا موقوف علي
انه اي التفاح كذلك اي عددي في زمنه عليه السلام والا لو لم يكن في زمنه صلي الله عليه
وسلم عدديا فالعادة اي فالعبره بما هو العرف في بيعه من وزن او غيره وهي اي العاده
مختلفه فيه اي التفاح من كونه وزنيا وغيره والحد اي وكما في الحد في ايلاج الصبي غير

المأذون مثلا غير الرقيق حيث لا يضمن اذا اتلفه لان مالكه سلطه استهلاكه كما تقدم تقريره
فيمنعان اي ابو حنيفة وابو يوسف كما هو ظاهر هذه المقابلة انه اي ايداعه تسليط له
على اتلافه ولكن المسطور في غير ما موضع كما مشينا عليه فيما سلف ان ابا حنيفة لا يضمنه كمحمد
وللشافعي فيه اي وكما فيما لم في صحة امان العبد امان من اهله فيعتبر كالمأذون له في
القتال فيمنع اهليته اي العبد له اي للامان وجوابه اي هذا السؤال ببيان وجوده اي هذا
الوصف بعقل وحس او شرع اي بما هو طريق مثله من هذه الامور الثلاثة ويزيد
المستدل هنا اي في هذا الفرع ببيان مراده باهلية وهو اي ببيان مراده بها وكونه اي المؤمن
مظنة رعاية مصلحته اي الامان الناسة للمسلمين فيه وهو اي كونه مظنة كذلك باسلامه
وبلوغه ولو زاد المعترض بيان الاهلية لنظر انتفاؤها في الفرع فالمختار لا يمكن منه لانه هو
اي بيان المراد بها وظيفة المتكلم به اي بهذا اللفظ لانه العالم بمراده فيتولى تعيين ما ادعاه
دفعا لنشر الجدال بالانتقال والاشتغال السؤال الثاني المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض
الحكم اي حكم المستدل فيه اي وهذه هي المعارضة اذا اطلقت في باب القياس كما تقدم
ولا بد له اي لما يقتضي نقيض الحكم فيه من اصل بجامع بينهما يثبت عليته فهي اي هذه المعارضة
معارضة قياسين وكذا اي كونها معارضة قياسين كانت هي المعارضة الحقيقية اي حقيقة ال
المعارضة المطلقة وله اي المعترض اثبات وصفه اي عليته بمسلكه وللاخر اي المستدل
اعتراض بما يعترض به على المستدل فينقلبان اي فيصير المعرض مستدلا والمستدل معترضا
لانقلاب وظيفتهما وهو اي انقلابهما لانقلاب المناظر وجه مانع مانعهما اي القابل بعد
سماعها لانه خروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر اخر وهو معرفة
صحة نظر المعرض في دليله والمستدل لا تعلق له بمعرفة صحة نظر المعرض في دليله ولا عليه
ان نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له ام لا ودفع بان الانقلاب الممتنع ان يثبت
المعترض مقتضى دليله لنفسه وهذا ليس كذلك بل قصده لهدمه اي دليل المستدل بنقيضه
بعد تمامه اي نقيضه فالمعنى تمام ذلك ايها المستدل موقوف على هدم هذا اي دليلي
لمعارضته لدليلك وقد يجاب عن سؤال المعارضة بوجه من الوجوه المذكورة في ترجيح
القياس للعجز عن القدح فيها واختلف في قبول الترجيح والمختار قبول الترجيح بما يقدم
في ترجيح القياس ولا خلاف فيه اي في قبول الترجيح فيه عند الحنفية لان وجوب العمل
بالدليل المعارض بعد المعارضة موقوف عليه اي الترجيح وقيل لا يقبل الترجيح لتعذر
العلم بتساوي الظنين اذ لا ميزان يوزن به الظنون ولا معيار يعرف به مراتبها والترجيح
فرعه اي تساويهما وهذا ممنوع فانه يبطل الترجيح مطلقا ودلالة الاجماع عليه اي
الترجيح للاجماع على وجوب العمل بالراجح يبطله اي ابطال الترجيح مطلقا وعلى المختار
من قبول الترجيح هل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل كان يقول امان من مسلم عاقل
موافقا للبراءة الاصلية فيه خلاف قيل يجب لان الرجحان شرط العمل بالدليل فلا يثبت الحكم
بدونه والمختار عند ابن الحاجب لا تجب الاشارة اليه اي الترجيح على المستدل قبل المعارضة
لانه اي الترجيح ليس جزءا منه اي الدليل للتوصل بالدليل الى المدلول مع قطع النظر عنه

نعم

نعم يتوقف العمل بالدليل عليه عند حصول المعارض وتوقف العمل عليه اي الترجيح
عند ظهور المعارضة شرط له معلق على شرط وهو ظهور المعارضة فهو من توابع ظهورها
لدفعه لا انه جزء من الدليل فلا يجب ذكره في الدليل قال المصنف والوجه لزومه اي الايماء
الى الترجيح في دليله على تقدير وجود المعارض ليتحقق الشرط الموجب للعمل لا في المناظرة
لعدم الاحتياج اليه قبل اتيان المعارضة واما ما ذكر ان فعيه من سؤال اختلاف الضابط
اي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة في الاصل والفرع وهو ان يجمع بمشتركين كشهود الزور
اذا شهدوا على انسان بقتل عمد عدوان فقتل بشهادتهم ثم ظهر كذبهم برجوعهم فيقال يقتلون
لانهم تسببوا في القتل فيقتص منهم كالمكره لغيره على قتل عمد عدوان فيقال الضابط
فيهما مختلف في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يثبت اعتبارهما شرعا اي الاكراه
والشهادة مصلحة الزجر من التسبب في ضابط الاصل راجحا على ما وجد منه في ضابط الفرع
فلا يمكن تعديه الحكم اليه وجوابه اي المستدل السؤال اما بان الضابط بين هذين
التسببين الصالحين التسبب المطلق وهو منضبط عرفا وهذا الجواب على قياس ما تقدم
في سلة حكم القياس الثابت في الفرع من القياس للعلة اي لا يعلل لانها لمن منعه
اي القياس لها وجعل المناط المشترك بين الامر الذي ثبت عليته لحكم وغيره ما هو كذلك
علته اي علة ذلك المناط المشترك ان انضبط وكان ظاهرا وفلا قياس وتحال اصلا وفرعا
الناهما فرد ذلك المناط المشترك او بان افضاه اي الضابط الى المقصود في الفرع مثله اي
مثل افضاء الضابط الى المقصود في الاصل او ارجح منه فيثبت الحكم فيه بطريق المساواة
على التقدير الاول وبطريق اولى على التقدير الثاني كما فيما لو جعل اصله اي اصل هذا الفرع
اغراء الحيوان بان يقول المستدل يجب القصاص على الشهود باغرائهم اولياء المقتول
على القتل بالقصاص بشهادته قياسا على اغراء الحيوان على القتل فان الشهادة افضى الى القتل
منه اي من اغراء الحيوان فان انبعاث اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا
للتشفي والاخذ بثار المقتول ارجح من انبعاث الحيوان على قتل من يغريه هو عليه بسبب نفرته
عن الادمي وعدم علمه بالاغراء وكونهما اي الاصل والفرع في القياس المذكور التسبب بالشهادة
على التسبب بالاغراء كما اقتضاه كلام ابن الحاجب وصرح به عضد الدين قياس بلا جامع بل
الوجه فيهما الشهادة اي قياسها على الاكراه والاغراء وان اتحد اي قياسه على المكره
بالتسبب وبالغاء التفاوت بين ضابطي الاصل والفرع في المصلحة اذا اثبته اي المستدل
التفاوت في خصوصه اي ذلك المحل كما اذا قال التفاوت المذكور ملغى في القصاص لمصلحة
حفظ النفس اذ لا فرق في القصاص بالموت بقطع الانملة وبالموت بضرب الرقبة وان كان
ضرب الرقبة اشد افضاء الى الموت من قطع الانملة والا لو لم يثبته في خصوصه لم يفد
لانه لا يلزم من الغاء فارق معين الغاء كل فارق فلم يذكره اي هذا السؤال الحنفية لرجوعه
الى المعارضة في الاصل وسؤال القلب مندرج في المعارضة لانها دليل يثبت به خلاف
حكم المستدل والقلب كذلك الا انه نوع منها مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك
بين قياس المستدل والمعارض ذكره عضد الدين ردا لقول ابن الحاجب والحق انه نوع معارضة

اشتركا فيه الاصل والجامع لكن قال الابهري المراد بهذه المعارضه ما عليه اصطلاح الخلافين
وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المستدل عليه سوا كان مغاير الدليل او عينه وهي اعم
من المعارضه في الاصل والفرع على الوجه المذكور لاشتراط مغايرة الوصفين اعني وصفي
المعلل والمعارض فيها انتهى ـــــ فعلى هذا قول عضد الدين وفايدة ذلك انه الخلاف المذكور
في المعارضه في قبوله ويكون المختار قبوله لانه اولى بالقبول من المعارضه المحضه لانه
ابعد من الانتقال فان قصد هدم دليل المستدل لادايه الى المناقض ظاهر في القلب ولانه
مانع للمستدل من ترجيح دليله على دليل المعترض بالتوسعه والتعديه اذ الترجيح انما يتصور بين
الدليلين وهنا دليل واحد انتهى موضحا فيه تامل وكلام الحنفيه المعارضه واسلفنا بيا نها
نوعان النوع الاول معارضه فيها مناقضه وهي المقابلة بالتعليل المعلل وهي القلب وتحقيقها
ان المعارضه ابدا دليل مبتدا بدون التعرض لدليل المعلل والمناقضه ابطال دليل المعلل
بدون ابداء دليل مبتدا ولما كان القلب مركبا من احد جزئي المعارضه وهو ابدا علة مبتداه
واحد جزئي المناقضه وهو ابطال الدليل سميناه باسم احد مبنئ عنهما وهو معارضه فيها
مناقضه ولم يسم مناقضه فيها معارضه لان ابداء العلة بمقابلة دليل المعلل سابق ومقصود
وتخلف الحكم في ضمن ذلك فكانت المعارضه اصلا وبيان القلب لجعل الاعلى اسفل والاسفل
اعلى كقلب الانا ومنه اي جعل الاعلى اسفل والاسفل اعلى جعل المعلول علة وقلبه اي جعل
العلة معلولا لجعل المعلول علة جعل الاسفل اعلى وجعل العلة معلولا جعل الاعلى اسفل
فان العلة اعلى للاصلية اي لانها اصل في اثبات الحكم والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها
بمنزلة جعل الانا منكوسا وانما يمكن هذا النوع من القلب في التعليل بحكم اي فيما اذا
جعل المستدل حكما بوجه لا الحكم الثابت به علة له اصلا كالكفار يجلد بكرهم اي كقول الشافعي
الاسلام ليس بشرط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر العاقل البالغ الذي وطي امراة في العقد
بنكاح صحيح يرجم لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة اذا لم يكن حرا فيرجم ثيبهم كالمسلمين
اي كما ان المسلمين الاحرار البالغين العقلا الواطين لامراة في العقد بنكاح صحيح يرجمون لانه
يجلد بكرهم مائة فجعل جلد البكر مائة علة لوجوب رجم الثيب في المسلمين وقاس الكفار عليهم
بهذا الجامع وهو حكم من الاحكام والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فيقول الحنفي المعترض
لا نم ان المسلمين انما يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم انما جلد بكر المسلمين لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم
رجم الذمي الحر العاقل البالغ الثيب الزاني فحينئذ جعل الحنفي المعترض ما جعله الشافعي في المسئلة
العلة في الاصل وهو جلد المائة حكما فيه وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب العله فيه كما كان
هنا القلب معارضه صورة لتعليل المستدل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المستدل
وكان الحكم علة لزمه النقض لانها لما صارت حكما فهي توجد ولا يوجد معها الحكم وليس النقض
الا وجود المدعى علة مع تخلف الحكم وهو اي وهذا قولهم اي الحنفية معارضه فيها مناقضه
اي ابطال التعليل المعلل هذا ما مشى فخر الاسلام ولم يذكر القاضي ابو زيد وشمس الائمة السرخسي
وعامة الاصوليين معنى المعارضة ابتداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل في محل استدلاله
عليه ولم يوجد هذا في القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل لا بنفي ولا اثبات

في هذا القلب وجعلوه ابطالا
لدليل المستدل وفي شرح البديع
للهندي وهو الاظهر لانه صح

وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المعلل فكان ابطالا لا
لا معارضه وفي الكشف لكن فخر الاسلام اعترض صورة المعارضه من حيث ان القالب عارض تعليل
المعلل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه ثم اقام الدليل
على معنى المناقضه في الاصل في المقيس عليه بتعليل القالب فلا جرم ان قال بعضهم لا خلاف في المعنى
لكن تعقب بانه لا يلزم من عدم العلة المعينة عدم المعلول لجواز ثبوته بعلة اخرى ولو سلم انه
يلزم لا يصح الا ان يكون معارضا لدليل المستدل لانه دليله تعليل بامر وجودي وهذا عدمي وقد عرف
الخلاف فيه وان الاصح عدم جوازه فلا جرم ان في الكشف ولعمري هو اقرب الى الممانعة الى المعارضة منه
لانه في الحقيقة يمنع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه وقطع به سراج الدين الهندي
والاحتراس عنه اي عن هذا القلب حتى لا يتاتى ايراده على المعلل جعله اي الكلام استدلالا
اي لا يورد الكلام بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد الثبوت بتصديقها كما يقال هذه
الخشبه قد مستها النار لانها محترقه وهذا الانسان منتقض الاخلاط لانه محموم وهو اي الاحتراس
عنه بهذا الطريق انما يتم اذا ثبت التلازم شرعا بين الحكمين بحيث يمكن ان يستدل كل منهما
على صاحبه ويكون كل منهما دليل الاخر ومدلوله كالتوأمين اي المولودين في بطن واحد
في الحريه والرق والنسب فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما ايهما كان لثبوته في الاخر والرق في
ايهما كان لثبوته والاخر ونسب احدهما ايهما كان لثبوت في الاخر مثاله قول الحنفي الثيب الصغيرة
يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فلو قيل قلنا البكر الصغيرة يولى
عليها في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا يضر لان المثبت للولاية انما هو العجز الموجود في المولى عليه
عن التصرف بنفسه لنفسه مع حاجته الى التصرف اذ الاصل عدم الولاية على الحر اكتفاء برايه ايما
يقام اي غيره مقامه اذا عدم لصغر او جنون نظرا له ولهذا كانت تصرفات الولي منوطه
بالعجز فالولاية للولي ظاهرا وعليه معنى ولهذا لا يتمكن من ردها ويأثم بتقصيره في رعاية
الاصلح له والنفس والمال والثيب والبكر في العجز والحاجه سوا فامكن الاستدلال بثبوت الولاية
في احدى الصورتين على ثبوتها في الاخرى للمساواة في العله بخلاف تعليل الشافعي المذكور فانه
لا يصح فيه هذا المخلص بهذا الطريق لانه لا مساواة بين الرجم والجلد لا من حيث الذات لان الرجم
نهاية العقوبة لاتيانه على النفس والجلد تاديب محله ظاهر البدن ولا من حيث الشرط لان الثيابه
شرط الرجم دون الجلد فجاز ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما
على الاخر فيلزم الانقطاع ضرورة هذا ظاهر كلام صاحب الكشف وغيره يوهم ان المستدل
يصير منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك بعده قال الفاضل القاني وفيه نظر لانه لا يخ اما ان
صرح بان هذا علة كذلك اولا بان يقول الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين كما قال فخر
الاسلام فعلى التقديرين التدارك ممكن اما على الاول فبان يقول العلة كما يطلق على المؤثر قد يطلق
على المعرف والمراد هو الثاني فلا يضر القلب لان الشي جاز ان يكون معرفا للشي وذلك الشي معرفا له
كالنار مع الدخان قال في المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه واما على الثاني
فبان يقول غرضي الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرته من القلب لا ينافي غرضي فظهر

ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ويقال لجعل الظهر بطن
والبطن ظهرا كقلب الجراب ومنه اي هذا النوع جعل وصفه اي المستدل بشاهد اي حجة
لك ايها المعترض لاثبات حكم يخالف حكمه بعد ان كان شاهدا له عليك في اثبات مدعاه فوجه
الوصف كان الى المعلل اي مقبلا عليه وظهره الى السائل اي معرضا عنه فصار وجهه الى السائل
وظهره الى المعلل وهذا ايضا فيه معنى المناقضة من حيث ان الوصف لما شاهد للمعترض بعد
ما شهد عليه صار متناقضا في شهادته ولا بد فيه اي في هذا النوع من زيادة في الوصف الذي
ذكره المعترض على الوصف الذي ذكره المستدل تورد تفسيرا لابهام المستدل من الوصف
وتقريرا له لا تغييرا فكان الحكم معلقا بعين ذلك الحكم لا بغيره ليلزم ان لا يكون قلبا بل يكون
معارضة محضة غير متضمنة للابطال وحقيقة هذا النوع من القلب انه ربط خلاف قول
المستدل الحاقا باصل المستدل كصوم فرض اي كقول الشافعي في نية صوم رمضان فرض
فلا يتأدى بلا تعيين للنية كالقضا كصومه بعد الشروع فيه فانه بعد ما عين مرة لا يجب
تعيينه ثانيا فالمستدل قال لصوم فرض ولم يذكر متعين في هذا الوقت ترويجا للمطلوب وذكره
المعترض تفسيرا له وبيانا لمحل النزاع فان محله الصوم الفرض المتعين في وقته فيكون
الاصل له صوم القضا بعد الشروع في غاية ان تعيين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين
الله تعالى وفي القضا بالشروع بتعيين العبد ولا ضير فانه لا يكون تعيين الشارع ادنى من تعيين
العبد ومنه اي هذا النوع قول الشافعي في مسح الراس في الوضوء المسح ركن في الوضوء
فيسن تكريره كالغسل فيقول الحنفي المسح ركن فيه اي الوضوء اكمل بزيادة على الفرض وهو
استيعاب باقيه فلا يسن تكراره كالغسل فيه اي زيادة التي هي اكمل بزيادة على الفرض تفسير
لحصول محل النزاع لان الخلاف في تثليث المسح بعد اكماله كذلك اي زيادة على الفرض وهو
الاستيعاب ولم يصح ايراد فخر الاسلام لهذا المثال في المعارضة الخالصة بناء على ان
الوصف مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه لان الزيادة تؤثر في المعنى فيكون من
قبيل ما جعل دليل المستدل دليلا على نقض ما ادعاه فيلزم ابطاله واعلم في اوائل
هذا الفصل ان الايراد اي ايراد المعترض للاعتراض انما هو على ظنه اي المستدل التاثير
لا على حقيقته اي التاثير في نفس الامر مع ايراد القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع
اذ المنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قابل بين لكن ويخالفه
اي القلب فساد الوضع بالزيادة في النوع الثاني من القلب وبكونه اي الوصف الذي ذكره
المستدل في هذا النوع من القلب اعم من مدعاه فلا يكون منع وروده على المؤثرة صحيحا
على هذا التقدير هذا وقد ذكر بعض الاصوليين ان القلب مردود لان الغالب ان لم يتعرض
لنقيض حكم المعلل فلا يقدح في دليله لجواز ان يكون للعلة الواحدة والاصل الواحد
حكمان غير متنافيين لتعدد مناسبتهما لهما واجيب عن الاول بالمنع لجواز ان يكون ما تعرض
لنفيه من لوازم حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل وعن الثاني بان
شرط القلب استلزام الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل
منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة فلم يكن اجتماعهما في الاصل

اجماع

اجماع النقيضين ويمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر المعترض فلا
يلزم اجتماع النقيضين في الفرع ثم حيث ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة فللمستدل ان يمنع حكم
الغالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا
امكنه ببيان اللازم لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب لانه خرج مخرج الفساد لكلام
الخصم لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج دلالة الوصف على الحكم والاول
اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد على ما يرد على الاول كذا في الكشف وغيره قالوا اي
الحنفية ويقلب العلة من وجه فاسد كعبادة لا يجب المضي في فسادها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
اي كقول الشافعي في ان الشروع في نفل من صلاة او صوم غير ملزم للشارع فيه اتمامه وقضاؤه
اذا افسد لانه عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت كالوضوء فانه عبادة لا تمضي في فسادها فلم يلزم بالشروع
فيه كما مع ان كل عبادة لا تمضي في فاسدها واحترز بلا يجب المضي فاسدها عن الحج لانه يجب المضي
فيه بالشروع لوجوب المضي في فاسده بالاجماع وهذا ظاهر في ان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع فيقول الحنفي ما كان عبادة لا يمضي في فسادها فليستوي عمل
النذر والشروع فيها كالوضوء اي كما استوى عملهما في الوضوء فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع
لم يلزم بالنذر فيلزم العبادة النافلة بالشروع لانها يلزم بالنذر اجماعا لانه كما ذكر فخر الاسلام
الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما من الاخر لان الناذر عهد ان
يطيع الله فلزمه الوفا به لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود والشارع عزم على
الايفا فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان لقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم وحيث وجبت
بالنذر اجماعا وجبت بالشروع عملا بقضية الاستوا وتسمي هذا قلب التسوية وسماه فخر الاسلام
عكسا لان حاصله عكس خصوص حكم الاصل وهو اي حكم الاصل وهو الوصف في هذا المثال
عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع اي العبادة النافلة وهو لزومها بهما وهذا
النوع من القلب هو المنسوب الى الحنفية اول القياس مسمى بقياس العكس وليس بقياس
وانما هو اسم لاعتراض هو رد الحكم على خلاف سنن الاصل واختلف في قبوله فقيل نعم
يقبل وهو معزو الى الاكثر منهم ابو اسحق الشيرازي والامام الرازي اذ جعل المعترض وصفه
اي المستدل شاهدا لما يستلزم نقيض مطلوبه اي المستدل وهو اي الحكم المستلزم لنقيض
مطلوب المستدل الاستوا لان استوا الشارع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما
كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل والمختار كما ذهب اليه اخرون منهم القاضي ابو بكر وابن
السمعاني والخبازي وصاحب البديع انه لا يقبل لان كون الوصف يوجب شبها في شي لا يستلزم
عموم الشبه بين المتشابهين في كل شي ليلزم الاستوا مطلقا لهما فيما يتعلق بهما ثم القياس المذكور
باطل لانتفاء اتحاد الاصل والفرع في الحكم لاختلاف الاستوا فيهما فان الاستوا النذر والشروع
في الوضوء سقوط الالزام بمعنى انه اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء بالاجماع واستواهما
في الصوم والصلاة ثبوت الالزام بمعنى انه اذا ثبت سواهما لان كل منهما ملزما والسقوط والثبوت
معنيان متنافيان كيف لا وظاهر امتناع تعدية استوا السقوط في الوضوء لاثبات الاستوا
في الصوم والصلاة والقياس الصحيح لا يعارضه القياس الفاسد وما ورد ان فعيه من النوع

الثاني من القلب وهو دعوى دعوى المعترض ان وجود الاجماع في الفرع يستلزم مخالفة حكمه حكم الاصل لوجود الجامع في الاصل والحاصل انه تجويز ثبوت نقيض حكم المستدل في الفرع بوصفه اي وصف حكم المستدل في الاصل والحاصل انه دعوى المعترض ان وجود الاجماع في الفرع يستلزم مخالفة حكمه حكم الاصل لوجود الجامع في الاصل والفرع مستلزم لحكمين متخالفين فيما يصح اجتماعهما اي الجامع لانه لا تزاحم له والى الاصل لوجود الجامع لانه لا تزاحم له والى الاصل والفرع لحلولهما فيهما ومنه قلب من المعترض لتصحيح مذهبه اي المعترض ليبطل المستدل اي مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما كلبث اي قول الحنفي الاعتكاف فيه الصوم لانه لبث مخصوص ومجرده غير قربة الى الله تعالى كالوقوف بعرفة فان مجرده غير قربة وانما صار قربة بانضمام عبادة اليه وهي الاحرام فلا بد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة فيشترط فيه اي الاعتكاف الصوم لان من قال لا بد من انضمام عبادة اليه في كونه قربة قال في الصوم لا غير فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صحيحا صريحا وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا لتصحيح مذهبه اي المعترض كالحنفي في الراس اي كقوله في مسح الراس انه مقدر بالربع لانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى باقله اي الراس وهو ما يطلق عليه اسم الراس كبقية الاعضا فيقول الشافعي عضو من اعضاء الوضوء فلا يقدر بالربع كبقيتها اي اعضاء الوضوء وورده اي هذا القلب بناء على ان المراد معاشر الحنفية وان نعمه على ان الثابت احدهما اي اقل الراس والربع فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر والا فلا يلزم من وروده صحة مذهب المعترض اذا كان ثم قول ثالث وهو هنا الاستيعاب لجواز ان يكون هو الصحيح او لابطال مذهب المستدل التزاما كقوله اي الحنفي في بيع غير المرئي عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالمراة في النكاح فالمعترض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة ضرب حاصل بطريق الالتزام لان من قال بها قال بخيار الرؤية فيها متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة ومن ثمة قال فلا يصح اذ يقال له لكنك قلت اذا راى المشتري المبيع بعد البيع فله الخيار ان شا فسخه وان شا استمر عليه وخيار الرؤية لازم للصحة عندك وقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم ثم في الكشف قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان يكون موثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهية واصحاب ابي حنيفة الراسخون في العلم المعرضون عن الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة وكيف يعللون بها والالتفات الى مثلها ليس من دابهم وعمرا اهم لكن المخالفين وضعوها من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها امثلة في كتبهم ليصح لهم اقسام القلب ان يذكر المعترض علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه علة المستدل بلا تغيير ولا زيادة في الحكم الاول في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة المستدل فيمتنع العمل بها لمدافعة كل منها لمقابلها ما لم يترجح احدهما على الاخرى فاذا ترجحت وجب

العمل بالراجحة فلا يلزم ان قال ولبيدي اصلا اخر وعلة اخرى كالمسح ركن في الوضوء فيسن تكريره كالغسل اي كقول الشافعي هذا في مسح الراس فيقول الحنفي مسح الراس مسح فلا يكرر كمسح الخف فهذا قسم من اقسام المعارضة الخاصة الصحيحة مثبتا حكما مخالفا للاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه من غير زيادة ولا تغيير في ذلك الحكم اذ اصل الاول الغسل وعلته الركنية واصل الثاني مسح الخف وعلته كونه مسحا والاحسن ان يجعل اصله اي المعترض التيمم فيقال كالتيمم فيندفع على هذا المتوهم من مانع فساد الخف اي انما لم يكره مسح الخف لافضائه الى التلف واشار الى القسم الثاني منها بعطفه على بلا تغيير قوله او تغيير ما في الحكم المتنازع فيه كقول الحنفي في اثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد من الاولياء كالاخ في صغيرة بلا اب وجد صغيرة فيولى عليها في الانكاح كذات الاب اي كالصغيرة التي لها اب بجامع الصغر الموجب للعجز عن مراعاة مصلحة فيقول الشافعي الاخ قاصر كالشقيقة فلا يولى عليها كالمال فان الاخ لا ولاية له على المال اجماعا وهذا معارضة صحيحة خالصة صحيحة مثبتة حكما مخالفا للاول بعلة اخرى لا ولاية له على المال اجماعا وهذا معارضة في ذلك المحل بعينه لكن مع تغيير ما في الحكم الاول اذ العلة في الاول الصغر وفي الثاني قصر الشفقة وفي الحكم تغيير من اطلاق يشمل الاخ وغيره الى تقييد بالاخ واما نظيره اي المعترض المعارض صغيرة فلا يولى عليها قرابة الاخوة كالمال كما في اصول فخر الاسلام والتنقيح وغيرهما لكن المذكور فيها بولاية الاخوة فليس منه اي هذا القسم من المعارضة الخالصة بل من القلب فالمعترض عارض مطلق الولاية التي اثبتها المستدل بنفيها اي الولاية عن خصوص وهو الاخ فهذا القدر معارضة فاسدة لعدم قدحه في كلام المعلل لكن لما يلزمه اي نفيها عنه نفي حكم المعلل لان قرابته اي الاخ اقرب اليها بعد الولاد اي الاب والجد والولد فنفيها اي ولاية الاخ نفي ما بعدها من ولاية من سواه من عم وغيره مطلقا ظهر معنى الصحة فيه واشار الى القسم الثالث منها بقوله او اثبات المعترض حكما اخر يخالف في التقدير حكما اخر غير ما ذكره المعلل مقابلا لذلك الاخر لكنه يستلزم اي نفي حكم المعلل كقول ابي حنيفة في احقية المنعي اي الذي نعي الى زوجته اي اخبرت بموته فتربصت منه ثم تزوجت بولدها الذي ولدته في نكاح من تزوجته بعده اي المنعي اذا جاء من الذي تزوجها بعده المعين كالاحق من تقدم العقد على الفاسد عند التعارض فيقول المعترض كالصاحبين الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فليحقه الولد كالمتزوج بلا شهود اذا ولدت المتزوج بها يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فاثباته اي الولد من الثاني معارضة فاسدة لان هذا حكم اخر غير المحل الذي اثبت المعلل فيه حكمه لان المعلل اثبت النسب من الاول بفراش صحيح والمعترض اثبته من الثاني بفراش فاسد واتحاد المحل شرط لصحتها لكن لما كان يلزمه اي هذا الاثبات بعينه اي الولد عن الاول للاجماع انه لا يثبت منهما وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد صحت واحتج فرجح ابو حنيفة الملك والصحة الكائنين للاول لانه فراش صحيح وملكه قائم على الحضور والماء اي كون الثاني حاضرا

والمال له كالزنا قال المصنف والوجه ان يقال ترجح الاول بالصحة على الثاني
بحقيقة الحضور مع انتفاء الصحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته
وحقيقة الشيء بالاعتبار من شبهته اما الماء المعقود فيهما اي الزوج الاول والزوج الثاني
قلنا قد تقطع ما في التلقيح وربما يقال في الحضور حقيقة النسب لانه ولد من مائه وذكر
الشافعية من الاسئلة مخالفة حكم الفرع حكم الاصل اذ لا يصح معها قياس اذ من شرطه اتحاد
الحكم كما عرف كقياس البيع على النكاح وعكسه اي النكاح على البيع في عدم الصحة بجامع في
صورة فيقول المعترض الحكم مختلف حقيقة عدمها اي الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع
وعدمها في النكاح حرمة المباشرة والجواب البطلان الذي هو عدم الصحة فيهما في الحقيقة
واحد عدم ترتب المقصود من العقد عليه وان اختلف صوت اي محاله من كونه بيعا ونكاحا
اذ اختلاف المحل لا يوجب اختلاف الحال بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف
يجعل شرطه مانعا منه اذ يلزمه م امتناعه ابدا ثم الحاصل ان جواب هذا السوال ببيان
الاتحاد عينا كالجواب المذكور وجنسا كما في قطع الايدي باليد كالانفس بالنفس واما ان
اختلف الحكم جنسا ونوعا كوجوب على تحريم ونفي على اثبات وبالعكس فباطل لان الحكم
انما شرع لافضائه الى المقصود واختلافه يوجب المخالفة بينهما في الافضا وهذا السوال
وغيره من الاسولة ككون الاصل معدولا عن القياس داخل فيما ذكر الحنفية من وجود
الشرط فلا حاجة الى افراده بالذكر واما سوال الفرق بين الاصل والفرع ابدا خصوصية
في الاصل هي اي الخصوصية شرط للوصف مع بيان انتفايها في الفرع او بيان مانع بالفرع
عطف على ابدا فيه اي في الفرع من الحكم وبيان انتفايه اي المانع في الاصل لمجموع
معارضتين في الاصل والفرع اي فالفرق مجموعهما اذا تعرض لانتفاء الشرط في الفرع او
عدم المانع في الاصل اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي شرط الاصل وبيان انتفايها
في الفرع معارضة فيه واما الثاني فكما قال وهو اي كونه مجموعهما في الثاني اي بيان
مانع في الفرع وانتفايه في الاصل بناء على ان العلة الوصف مع عدم هذا المانع
لا الوصف نفسه فيكون بيان وجود المانع في الفرع معارضة بناء على ان المانع من الشيء
في قوة المقتضي لنقيضه فيكون في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المستدل
ويستدل الى الاصل لا محاله وبيان انتفايه في الاصل على هذا حيث ابدى علة اخرى لا توجد
في الفرع وعليه اي المعترض بيان كونه اي ما ابداه من الخصوصية في الاصل شرطا او ما
ابداه من المانع في الفرع مانعا على طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به
من التاثير وغيره قال المصنف والوجه انه اي الفرق معارضتان في الاصل والفرع على
ادعاء الشرط ومعارضة في الفرع فقط المانع لما تقدم في شروط العلة من الحق ان عدم
المانع ليس جزءا من العلة الباعثة زاد المصنف هنا بخلاف الشرط لانه اي الشرط خصوصية
زايدة على الوصف الذي علل به المعلل فهي جزء منه ولو لم يتعرض المعترض لانتفايه
اي الشرط من الفرع لم يكن ابداء الخصوصية التي هي شرط في الاصل الفرق بل هو معارضة
في الاصل المبتني منازعة عند الحنفية وتقدم الكلام فيها فلم يذكروه اكتفاء بذكر المعارضة

في الاصل والمعارضة في الفرع فدان من الشافعية من يقول الفرق راجع الى المعارضة في احدهما
فلا يتم نفي كون الاقتصار على ابداء الخصوصية التي هي شرط الاصل فرقا وانما يتم على القائلين منهم
برجوعه اليهما هذا وعلى القول بجواز تعدد الاصول لو فرق المعترض بين الفرع والاصل منها
كفى في القدح فيها لانه يبطل جمعها المقصود وقيل لا يكفي الاستقلال كل منها وقيل يكفي ان
قصد الالحاق بمجموعها لانه يبطله بخلاف ما اذا قصد بكل منها وهو حسن ولم يذكر غير واحد
منهم جواب هذا السوال ومما يجاب به منع كون المبدي في الاصل جزءا من العلة وفي الفرع
مانعا من الحكم وفي الاقتصار المستدل على جواب اصل واحد على تقدير فرق المعترض بين الفرع
واصل من الاصول حيث جاز تعددها قولان يكفي لحصول المقصود بالدفع عن واحد ولا يكفي
لانه التزم الجميع ولا يلزمه الدفع عنه وقد عرفت مما تقدم في بحث جواز التعدد وعدمه انهما
لم يتلاقيا ثم هذا هو التحقيق لا ما ذكر امام الحرمين من ان الكلام في الفرق وكذا المعارضة وان
خاصمه وسره فقد تبنا فنه فقد اجمع ثم هو وابن السمعاني في طرفي نقيض في انه هذا السوال
من المقبول والرد كما يعرف من الوقوف على كلامهما والله الموفق للصواب والاتفاق على جمعها
اي الاعتراضات من جنس واحد اذ لا يلزم منها تناقض ولا انتقال من سوال الى اخر وبعض
الاصوليين يذكر في كلامهم الفرع الجنس للنوع عكس ما عليه اصطلاح الاصوليين بل ذكر
عضد الدين انه اصطلاح الاصوليين ووافقه التفتازاني عليه واصول الحنفية وفروعهم ايضا
يذكر فيها الجنس للنوع كالحنطة والنوع والجنس ايضا للصنف كرجل ولا مناقشة في الاصطلاح
وذلك اي جمعها من جنس كالاستفسارات والنوع والمعارضات فان الاستفسارات يجمعها
الاستفسار والمنوع يجمعها المنع والمعارضات يجمعها المعارضة وفي الاجناس منعه اي جمعها
السمرقنديون للخبط اللازم من ذلك للانتشار واوجبوا الاقتصار على سوال واحد حرصا
على الضبط قالوا ولا يرد علينا اذا كانت من جنس كما الزمهم به الامدي فانا جوزنا تعددها
وان اردت الى الشيء في الحقيقة الكثرة في المتفقة والجمهور جوزوا الجمع بينهما قال السبكي
وهو الحق ثم اذا جاز الجمع منعه اكثر النظار للاعتراضات المرتبة طبعا من نوع واحد كمنع
حكم الاصل ومنع انه معلل بذلك اذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا اذ يفيد الاخير تسليم
الاول فيتعين الاخير سوالا فيجاب عنه دون الاول فيضيع الاول والمختار كما ذكر ابن الحاجب
جوازه اي جمع الاعتراضات المترتبة طبعا من نوع واحد كما ذهب اليه ابو اسحق الاسفرايني
لان التسليم للمتقدم فرضي اي لو سلم الاول ورد الثاني وهو لا يستلزم التسليم في نفس الامر
وح اي حين اذ كان المختار جوازه وان ادى الى التسليم فرضياه الواجب ترتيبها اي الاعتراضات
المترتبة طبعا والا لو لم يجب ترتيبها قبح منع بعد التسليم اذ عكس الترتيب اذ قول المعترض لا نم ان
الحكم معلل بكذا يتضمن تسليمه اي الحكم المذكور فقوله بعد ذلك يمنع ثبوت الحكم رجوع
عن تسليمه لا يسمع لانه انكار بعد اقرار فيلزم ان يكون الشيء الواحد مسلما غير مسلم وح فيرد
هذا الاشكال على اكثر النظار فانهم لما منعوها مترتبة لما يلزم من التسليم بعد المنع لزمهم انه لا
يوجبونها غير مترتبة كما اشار اليه بقوله فيبطل ما يلزم قول الاكثرين من وجوبها غير مرتبة
فانه يستلزم المنع بعد التسليم وهو اقبح من التسليم بعد المنع والا فالاتفاق على جواز التعدد

من نوع ولا مخلص لهم اي للاكثر **بادعا ان العلية بفرض وجود الحكم الا ان يجيبوا**
بان تسلم حكم الاصل انما يوجبه منع علية الوصف استلزاما ظاهرا فاذا اصرح بعدم بمنعه
حملا ارادته منع علية الوصف بفرض وجود لحكم اجبنا به فكانه قال لا نم عليه هذا الوصف
بهذا الحكم لو كان ثابتا ونحن نمنع ثبوته وح يلزمهم مثله في منعهم المرتبة كذا افاده المصنف
وما قيل اي وقول التفتازاني **كل من الخمسة والعشرين** اعتراضا الواردة على القياس
الماضية **جنس يندرج تحته نوع** على ما هو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع
**غلط يبطل حكاية الاتفاق على التعدد من جنس اذ لا يتصور التعدد مثلا من منع وجود
العله وهو** اي منع وجودها **احدها** اي الخمسة والعشرين بل المنع يندرج فيه منع حكم
الاصل ومنع وجودها في الفرع المنع والمعارضة نوع يندرج فيها المعارضة في الاصل وفي الفرع
وغير ذلك وهذه اجناس لا تحتها اشخاص المنوع والمعارضات اذا الغرض ان الجنس هو النوع
المنطقي بهذا الاصطلاح فالنقض حينئذ انحصر فيه نوعه ذكره المصنف **وكلامهم** اي
الاصوليين ايضا **في المثل وذكر الاجناس خلافه** اي هذا الذي ذكره التفتازاني ثم اذا
وجب الترتيب فترتبه الترتيب الطبيعي ليوافق الوضعي الطبيعي وح فالاولي كما قال
الامدي وغيره ان يبدا بالاستفسار لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم بفساد
الاعتبار لانه نظر في الدليل من جهة الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم بفساد الوضع
قال الامدي لكونه اخص من فساد الاعتبار يعني مطلقا وقد عرفت انه اخص منه من وجه
على قول غيره ثم اشار المصنف **فتقدم المتعلق بالاصل** فيقدم منع حكم الاصل لانه
نظر فيه من جهة التفصيل ثم **المتعلق بالعله** لانه نظر فيما هو متفرع عن حكم الاصل فيقدم
منع وجود علة الاصل فيه ثم المطالبه بتاثير الوصف وعدم التاثير والقدح في المناسبه
والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير مفض الي المقصود منه لكون
هذه الاسيلة صفة وجود العلة ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضه
في الاصل والتعديه والتركيب لانه معارض للعلة **ثم المتعلق بالفرع** لابتنايه على العلة
وحكم الاصل فيذكر منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل
في الضابط والحكمه والمعارضه في الفرع وسوال القلب ثم القول بالموجب لتضمنه تسليم كل
ما يتعلق الدليل المذكور **وتقدم النقض على معارضة الاصل عند معتبرها** اي معارضة
الاصل **اذ هي** اي معارضة الاصل **لابطاله استقلالها** اي العله بالتاثير والنقض لابطال
اصل العلة فيقدم عليها فيقال ليس بعلة لعدم الاطراد ولو سلم فليس بمستقل **ومنع
وجود العلة في الاصل قبل منعها والقلب قبل المعارضة الخالصه لانه معارضة
بدليل المستدل** بخلاف المعارضة الخالصه فيذكر القلب اولا **ثم يقال** اذا ذكرت هي ثانيا
ولو سلم انه اي دليل المستدل **يفيد مطلوبه عندنا دليل اخر ينفيه** اي مطلوبه واوجب
ابو محمد البغدادي ترتيب الاسيلة فاختار فساد الوضع ثم الاعتبار ثم الاستفسار ثم المنع
ثم المطالبه وهو المنع علة في الاصل ثم الفرق ثم النقض ثم القول بالموجب ثم القلب ورد التقسيم
الي الاستفسار او الفرق وان عدم التاثير مناقضة لتعليه وعليه ما لا يخفي وقد اعترفوا بالفرق

بين اسيلة الجدل واسيلة الاسترشاد ومن هنا وقع التخبيط والا فالحق انه لا ينبغي الجدل
الا وجه الارشاد والاسترشاد لا للغلبة والاستدلال والواجب رد الجميع الي ما دلت عليه
الادلة الشرعيه وكيف لا والجدل مامور به بالحق كما دل عليه القران وفعله الصحابه والسلف ثم كما في
الواضح لولا ما يلزم من انكار الباطل واستنقاذ الهالك بالاجتهاد في رده عن ضلالته لما حسنت
المجادلة للايحاش فيها غالبا واذا نوزعت النفوس عميت القلوب وخمدت الخواطر وانسدت
ابواب الفوايد ولكن فيها اعظم المنفعه اذا قصد بها نصرة الحق والتقوي على الاجتهاد ونعوذ
بالله من قصد المبالغة والمغالبه وبيان الفراهة فضلا عن قصد التغطيه على الحق وترويج
الباطل بانه من الافات من محاباة الارباب المناصب تقربا اليهم او مناصله مردوده وربما
لحصول المنزلة في قلوب العوام والتعظيم لديهم الي غير ذلك فحكمها من المقصود المحرمه او المكروه
ومن بان له سوء قصد خصمه فالذي نظر الله ما ادي الي مكروه فمكروه ومحرم فحرم لانه اعانه
على ذلك وقد قال تعالي وتعاونوا على البر والتقوي ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
وقال عز وجل وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال ابن الجوزي وهذا ادب حسن علمه
الله تعالي عباده لئلا تواصله من جادل تعنتا ولا يجيبوه وقد ذكر بعض العلما ان اجتماع
متجادلين في مسيلة مع ان كلا منهما لا يطمع ان يرجع ان ظهرت له الحجه ولا فيه مواناسه ومودة
وتوطية القلوب لدعوا الحق بل هو على الضد محل ما روي احمد وحسنه وصححه الترمذي
عن ابي امامة مرفوعا ما ضل قوم بعد هدي كانوا عليه الا اوتوا الجدل ثم تلي ما ضربوه لك
الا جدلا وروي احمد عن مكحول عن ابي هريرة مرفوعا لا يومن العبد الايمان كله حتي يترك
المراء وكون مكحول لم يسمع من ابي هريره غير قادح في هذا عند التحقيق وروي ابو داود
ماجه والترمذي واللفظ له عن ابي امامة مرفوعا من ترك المراء وهو مبطل بني له في اعلا
قال الترمذي حديث حسن يقال ماري يماري مماراة ومراء اي جادل والمراء استخراج غضب
المجادل من مريت الناقة استخرجت لبنها وفي الواضح واخذ الكلام من مجالس الخوف او التي
لا انصاف فيها وكلام من تخافه او تبغضه او لا يفهم عنك واستصغار الخصم ولا يلقي كلام
عادة ظلم خصمه والهزء والتشفي لعداوته والمترصد للمساوي والتحريف والتزيد والبهت
وكل جدل وقع فيه ظلم الخصم اختل فينبغي ان يحترز منه ويقرر في نفسك الصبر والحكم
ولا تنقص بالحكم الا عند جاهل ولا بالصبر على شغب السايل الا عند عيي ويرتفع في نفس
العلما وتنبل عند اهل الجدل ومن خاض في الشغب تعوده ومن تعوده حرم الاصابه
واستروح اليه ومن عرف به سقط سقوط الذرة وفي دار الغضب الظفر ولا راي لغضبان
والغالب في السفه كالغالب بالعلم الاعم ومع هذا فلا احد يسلم من الانقطاع الا من عظمه
الله وليس حد العالم كونه حاذقا تاما بالجدل يزين صاحبه وتركه يشينه ولا ينبغي ان ينظر
لما اتفق لبعض من تركه سحطوه في الدنيا فانه ان كان رفيعا عند الجمهور حاله فهو ساقط
عند اولي الالباب قال ابو محمد البغدادي ويكره اصطلاحا تاخير الجواب عن السوال كثيرا وعند
بعض الجدليين منقطع والله سبحانه الموفق لمحاسن الاداب والهادي الي سبيل الصواب
خاتمة للكلام في هذه المقالة الثانيه **الاتفاق على الاربعه** اي كون الكتاب والسنه والاجماع

والقياس ادلة شرعية للاحكام **عند مثبتي القياس** وهم الجمهور وهم الائمة الاربعة
واختلف في امور اخري في كونها ادلة شرعية للاحكام **الاستدلال بالعدم** والظاهر ان
المراد به التعليل بالعدم فان الذي **نفاه الحنفيه** وتقدم في المقصد الثاني منه شرط العلة
عليه فيه نفيا له مطلقا عنهم لا عدم علة متحدة كقتل محمد ولد المغصوب لا يضمن لانه
لم يغصب علي تحقيق للمصنف رحمه الله في ان اضافة الحكم الي هذه العلة انما هي اضافة
الي عدم لفظا والي الوجود معني كما عرف ثمة واثباته عن غيرهم علي تفصيل فيه بين
ان يكون عدما مطلقا ومضافا وبين ان يكون الحكم المعلل به وجوديا وعدميا والا فكلام
المصنف ثم يفيد عدم الحكم لعدم دليله صحيح عند الحنفية كما نزل عليه قول
محمد المذكور وبني عليه البيضاوي وقرره بقوله فقدان الدليل بعد الفحص البليغ
يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل اذ الوجه ان يكون
المراد فقدان الدليل بعد الفحص البليغ علي ما يتعلق بالفعل المخصوص من الحكم
الشرعي يوجب ظن عدم الدليل علي ذلك والا لوقف عليه فظن عدمه يوجب ظن عدم
الحكم الشرعي اذ لو ثبت فيه وليس عليه دليل لزم تكليف وهو ممتنع والعمل بالظن
واجب غير ان عدة اياه من الادلة المقبولة الشرعية فلا جرم ان التلويح لا قائل بان التعليل
بالنفي احدي الحجج الشرعية انتهي وانما هو نفي المدرك الشرعي فليحمل كلام البيضاوي
عليه والله سبحانه اعلم فهذا واحد من المذكورة **والمصالح المرسلة** وهو التي لا تشهد لها
الاصل بالاعتبار في الشرع ولا بالالغاء وان كان علي سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول
اثبتها مالك وانه نفي في قول قديم **ومنعها الحنفيه وغيرهم** منهم اكثر الشافعيه ومتاخروا
الحنابلة **لعدم ما يشهد لها بالاعتبار ولعدم القياس فيها كما عرف مما تقدم** في المقصد
الاول من فصل العلة فلا حاجة الي اعادته واما قول القرافي في المصلحة المرسلة في جميع
المذاهب عند التحقيق لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار
ولا نعني بالمصلحة المرسلة الي ذلك ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة ان الصحابة عملوا
امورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه
امر ولا نظير وولاية العهد من ابي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها امر ولا نظير وكذلك
ترك الخلافة شوري وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك
عمر رضي الله عنه وهذه الاوقاف التي بازاء مسجد رسول الله صلي الله عليه وسلم والتوسعة
بها في المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضي الله عنه وتجديد اذان في الجمعة في السوق وهو
الاذان الاول فعله عثمان ثم نقله هشام وذكر كثيرا جدا لمطلق المصلحة وامام الحرمين قد
عمل في كتابه المسمي بالغياثي امورا وجوزها وافتي بها والمالكية بعيدون وجد
عليها وقالها للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء العليل مع ان الاسيل شديد الانكار
علينا في المصلحة المرسلة انتهي فلا يخفي ما فيه لمن تتبع وحقق والله سبحانه اعلم وهذا
ثان من الامور المذكورة **وتعارض الاشباه** اي بقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه لتعارض
اصلين فيه يمكن الحاقه بكل منهما **كقول زفر في المرافق** لا يجب غسلها في الوضوء لانها **غاية**

لغسل

لغسل اليد والغاية قسمان **دخل منها في المغيا** قسم كقوله تعالي من المسجد الحرام الي المسجد
الاقصي **وخرج** منها عن المغيا قسم كقوله تعالي فاتموا الصيام الي الليل واذا كانت كذلك
فليس دخول المرافق في الغسل باولي من عدم دخولها فيه **فلا يدخل بالشك** اي ولم يكن
غسلها واجبا فلا يجب بالشك **ودفع** كونه دليلا **بانه اثبات حكم شرعي بلا دليل واجيب بان المراد**
لزفر **الاصل عدمه** اي دخول المرافق في الغسل **فيبقي** عدمه **مستمرا الي ثبوت موجبه** اي
الدخول **والثابت** في الغاية بالنسبة الي المغيا دخولا وخروجا انما هو **التعارض** والجواب
عنها هذا يعرف مما تقدم في المسئلة الي من حروف الجر فليراجع وهذا ثالث من الامور
المذكورة **ومنها** اي الامور المذكورة **الاستدلال** وهو استفعال من الدلالة وهو معلوم
انه في اللغة ترد لمعان منها الطلب كاستغفر الله والاتخاذ كاستعبد فلان فلانا
واستاجره اي اتخذ عبدا واجيرا فذكر القاضي عضد الدين وغيره انه في اللغة طلب
الدليل وفي العرف يطلق علي اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلي نوع
خاص من الدليل وهو المقصود هنا **قيل ما ليس باحد الادلة الاربعة** الكتاب والسنة
والاجماع والقياس **فيخرج قياس الدلالة وما بمعني الاصل تنقيح المناط** وقد
عرفت ان قياس الدلالة ما لا ذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كالنبيذ حرام كالخمر
بجامع الرائحة المشتدة وان القياس الذي في معني الاصل ويسمي تنقيح المناط
الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق كقياس البول في اناء موصبه في الماء الدائم
علي البول فيه في المنع بجامع انه لا فرق بينهما في مقصود المنع الثابت في صحيح مسلم من نهيه
صلي الله عليه وسلم ان يبال في الماء الراكد كما يخرج قياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة
كحرم النبيذ كالخمر للاسكار لاطلاق يبقي كونه قياسا ايضا لان منافي
الاعم مناف للاخص **وقيل يقيد القياس** المنفي عنه **بقياس العلة فيدخلان فيه**
اي قياس الدلالة وما في معني الاستدلال في كونه الاصل اخص لان القياس اعم من
قياس العلة ونفي الاعم لكونه اخص يكون اخص من نفي الاخص **واختير** اي واختار ابن
الحاجب **ان انواعه** اي الاستدلال ثلاثة **شرع من قبلنا والاستصحاب والتلازم وهو**
اي التلازم **القياس الاستثنائي والاقتراني بضروبها** في مباحث النظر **وقد منا زيادة**
ضرب في تساوي المقدم والتالي بل ضربين ضرب حاصل منهما مع استثنائنا نقيض المقدم
كان هذا واجبا فتاركه يستحق العقاب لكنه ليس بواجب لا يستحق العقاب وضرب حاصل
منها مع استثناء عين التالي كان هذا واجبا فتاركه يستحق العقاب لكن تاركه يستحق
العقاب فهو واجب فيصير ضروبه اربعة هذين والضربين المتفق علي انتاجهما
وهو الحاصل منها استثناء عين المقدم كان كان هذا واجبا فتاركه يستحق العقاب فهو
ليس بواجب **وكذا** زيادة ضرب **في الاقتران** وهو المركب من كليتين صغري سالبة وكبري
موجبة متساوية الطرفين كلا شيء من الانسان بصهال وكل صهال فرس فلا شيء من الانسان
بصهال وذكر العبد الضعيف غفر الله تعالي له ثم انه يلزم من قود هذا زيادة ضرب اخر
ايضا وهو المركب من جزئية سالبة صغري وكلية موجبة كبري متساوية الطرفين كليين بعض

للانسان بفرس وكل وفرس صهال فليس بعض الانسان بصهال لاتحاد الوسط المقتضي للانتاج
في هذا كما فيما قبله الا انه اي التلازم هنا على خصوص هو اثبات احد موجبي العلة
بالاخر فتلازمهما اي موجبها وهما الحكمان بلا تعيين علة جامعة والا لو كان اثبات
احدهما بالاخر لتلازمهما بعلة جامعة فقياس اي فاثباته بها قياس ويكون التلازم
بين ثبوتين ولا بد فيه لنا من الاطراد والانعكاس من الطرفين كما فيما يكون الثاني فيه
مساويا للمقدم او طردا لا عكسا من طرف واحد فيما يكون الثاني اعم من المقدم كمن صح ظهاره
وهو اي وثبوت التلازم بينهما يكون بالاطراد الشرعي وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص
صح طلاقه صح ظهاره وكل من صح ظهاره صح طلاقه ويقوي ثبوته بينهما بالانعكاس وهو
انا تتبعنا فوجدنا كل شخص صح طلاقه صح ظهاره وكل شخص لا يصح ظهاره لا يصح طلاقه
وحاصله التمسك بالدوران ويمكن علي ان العدم ليس جزا منه بل شرط له وهذا بالنسبة
الي الشافعي وموافقه القائل بصحة ظهار الذمي لا الحنفي وموافقه القائل بعدم
صحة ظهار الذمي فانه لا تلازم عنده في هذا عكسا في كلام الطرفين بل في احدهما الذي
هو الظاهر وسيشير المصنف اليه ثم هذا من باب الاستدلال على التعريفين له
ويقرر ثبوت التلازم بينهما ايضا اذا كانا اثرين لمؤثر بالاستدلال بثبوت احد الاثرين
فيلزم ان يوجد الاثر الاخر للزوم وجود المؤثر له ضرورة انه اثره وكونه نسبة الي المؤثر
كنسبة الاخر اليه ويقرر بمعناه اي معنى هذا وهو الاستدلال بثبوت احد الاثرين
على ثبوت المؤثر ثم ثبوته على ثبوت الاخر كمرض الحنفيين للطلاق والظهار اثرا العد
كالاهلية لهما فاذا اثبت صحة الطلاق ثبتت الاهلية لها ثبوت صحة الظهار ولما ذكرنا
وكان هذا اسم باب الاستدلال على التعريف الثاني لانه ليس من قياس العلة بل من قياس
الدلالة دون التعريف الاول له لان قياس الدلالة قياس الدلالة نوع من انواع
القياس لكن بشرط ان يتعرض لتعيين المؤثر ومتى عين المؤثر خرج عن الاستدلال
الي قياس العلة وبين تعيينا اي ويكون التلازم بينهما ولا بد من كون اي التنافي في الطرفين
فسقط من العلم لفظ بين طردا وعكسا اي اثباتا ونفيا كما هو المنفصلة الحقيقية
او واحدهما اي طردا فقط كما هو مانع الجمع او عكسا فقط كما هو مانعة الخلو مثاله
لا يصح التيمم بلا نية فلا يصح الوضوء بلا نية وهو اي ثبوت التلازم بينهما ايضا بالاطراد
اي كل تيمم لا يصح الا بالنية وكل وضوء لا يصح الا بالنية ويقوي بالانعكاس اي كل تيمم يصح
بالنية وكل وضوء يصح بالنية وهذا بالنسبة الي الشافعي وموافقيه واما بالنسبة الي ابي
حنيفة وصاحبه فينتفي التلازم طردا وعكسا في احد الطرفين فقط وهو التيمم فان عندهم
كل تيمم بالنية صحيح وبغير النية غير صحيح دون الاخر وهو الوضوء فانه وان كان كل وضوء
بالنية صحيحا فليس عندهم كل وضوء بلا نية غير صحيح بل ذاك الوضوء الذي هو عبادة
الوضوء الذي ليس بعبادة فلا تلازم بينهما في النفي كما سيشير اليه المصنف واما بالنسبة
الي زفر فلا تلازم بين هذين النفيين اصلا لعدم توقف صحة وضوء وتيمم على النية عنده لانتفا
المؤثر لغرض ثبوتهما اثرا لواحد وليس فرض كون التراب والماء شرط النية اثرين للعبادة

يوجبه

يوجبه اي التلازم بين النفيين على الحنفي لانه لا يشترط في صحة كون الوضوء شرطا للصلاة
كونه عبادة وعكسه اي وبين نفي ملزوم وثبوت لازم مثال الاول هذا مباح فليس
بحرام ومثال الثاني هذا ليس جائز فحرام ويقرر ان التلازمان بينهما باثبات التنافي بينهما
كذا ذكر ابن الحاجب وظاهره ان المراد بين الثبوت والنفي وليس كذلك فانه لا تنافي بين
المباح وعدم الحرام لجواز اجتماعهما لان عدم الحرام اعم من المباح ولا بين غير الجائز والحرام
لان غير الجائز اما مساوي الحرام او اعم منه فلا جرم ان قال غير واحد من الشارحين اي
بين المباح والحرام كما اشار اليه بقوله وعكسه نظرا الا ان يريد في الجملة فان عدم الحرام
لا يستلزم المباح البتة بل كما يستلزمه يستلزم المندوب وقال في الثاني وهو النفي والاثبات
ولهذا لا يلزم من عدم الجواز الحرمة وعكسه ومن الجواز عدم الحرمة والعكس ويخص هذا
موجها له الفاضل الابهري فقال اي التزام بين الثبوت ونفي الاخر فيصدق ما كان مباحا
لا يكون جائزا يكون حراما وان كان التنافي بينهما في الخلق كما بين الجائز بمعنى ما لا يمتنع شرعا
استلزم نفي كل من الثبوتين عين الاخر فيصدق ما لا يكون جائزا يكون حراما انتهى
ولا يخفى ان هذه العناية لا يفيدها العبارة وقال بعضهم كالتبكي اي بين الحكمين وهو
مع بيانه راجع الي احد القولين المعارضين فعليه ما على احدهما المراد منه ومن العجب
اهمال عضد الدين ثم التفتازاني اهمال الكلام على هذا او باثبات التنافي بين لوازمهما
وهو التاثيم اللازم لفعل الحرام وعدمه اللازم لفعل المباح والجائز فيلزم التنافي
بين ملزوميهما لان تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات ويرد عليها اي الاقسام الاربعة
منع اللزوم كالحنفي في الاولين اي كمنع الحنفي التلازم بين الظهار والطلاق او نفي صحة
التيمم بلا نية ونفي صحة الوضوء بلا نية كما قدمنا بيانه ومنع ثبوت الملزوم وما
لا يختص بالعلة من السؤلة الواردة على القياس لانه لم يتعين العلة في التلازم وما
لم يتعين لم يرد عليه شي ويختص التلازم سؤال لا يرد على القياس وهو منع تحقق الملازمه
في مثل تقطع الايدي بيد واحدة كقتل الجماعة بواحد فلازمه اي القصاص ه
لثبوت الدية على الكل في الاصل اي النفس لانهما اي القصاص والدية اثران فيهما
اي النفس يترتبان على الجناية ووجد احدهما اي الاثرين وهو الدية في الفرع اي اليد
فالاخر اي الاثر الاخر وهو القصاص على الكل يوجد فيه ايضا لان علتهما اي الاثرين
وهما القصاص والدية في الاصل ان كانت واحدة فظاهر وجود وجوب القصاص
على الجميع في الفرع اذ لا خفا في وجود الاثر عند وجود الاثر او كانت متعددة فيلازمهما
اي الاثرين اللذين هما وجوب الدية والقصاص على الجميع في الاصل اي النفس دليل
تلازمهما اي العلتين فوجود احد الاثرين وهو الدية في الفرع يستلزم وجود لعلته
وهو يستلزم وجود علة الاثر الاخر فيثبت الاثر الاخر وهو القصاص في الفرع يستلزم
وجود ايضا لثبوت علته المذكوره فيه فيرد الوارد المختص بهذا المثال وهو عدم تسليم
كونه اي ذلك الاثر الذي هو ثبوت الدية على الكل بعلة في الفرع اي اليد التي تقتضي
وجوب الدية في الكل ثم لا يقتضي قطع الايدي باليد ولا يقتضي ملازمة تقتضيه

اي قطع اليدين باليد في الاصل اي النفس بالاخرى تقتضيها اي القصاص ووجوب الدية
او بعلة اخرى لا تلازم مقتضي قبل الكل ويرجح المعترض كون ثبوته في الفرع بعلة
اخرى باتساع مدارك الاحكام اي ادلتها التي يدرك بها فان وجوب الدية على الجميع في
الفرع بعلة اخرى توجب التعدد مدرك حكم الاصل والفرع وهو اي اتساع مدارك
الاحكام اكثر فايده وجوابه اي هذا السؤال الاصل عدم علة اخرى ويرجح الاتحاد
اي الاحكام اكثر فايدة وجوابه اتحاد العلة في الحكم الواحد وهو الدية مثلا على تعددها
بانها اي العلة المتحدة منعكسة والمنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها والمتفق عليها
ارجح فان دفعه اي المعترض الجواب المذكور بانه معارض بان الاصل ايضا بطء عدم
العلة الاصل في الفرع قال المستدل اذا تعارض الاصلان وتساقطا كان الترجيح معنا
من وجه اخر وهو العلة المتعدية من النفس الى اليد اولى من القاصرة على النفس للاتفاق
عليها والخلاف في القاصرة ولكثرتها فائدة القاصرة فانا اذا اثبتنا الحكم في الفرع بعلة
الاصل فقد عديناها من الاصل الى الفرع واذا لم يثبت بها فقد قصرنا علة الاصل على الاصل
وعلة الفرع على الفرع قال الامدي ومنه اي الاستدلال وجد السبب فيثبت الحكم
لان الدليل ما يلزمه المطلوب بتقدير تحققه قطعا او ظاهرا وما ذكر كذلك والمطلوب
وان توقف وجوده على الدليل في احاد الصور فوجود الدليل غير متوقف على وجوده
بل تحقق في نفسه فلا دور كذا في منتهى السؤال له اي المطلوب يتوقف على الدليل
من جهة وجوده في احاد الصور والدليل يتوقف على لزوم المطلوب من جهة حقيقته
فلا دور ثم قال وليس نصا ولا اجماعا ولا قياسا لاحتمال تقرير سببيته نص او اجماع ووجد
المانع وفقد الشرط فيعدم الحكم ونفي الحكم لانتفاء مدركه وقد عرفت انه المراد انه
المراد بالتعليل بالعدم والحنفية وكثير على نفيه اي الاستدلال باحد الامور الاربعة
اذ هو دعوى الدليل فهو بمثابة وجد دليل الحكم فيوجد فلا يسمع ما لم يعين
الدليل المدعي وجوده فالدليل وجود المعارض اي المقتضي او المانع او فقد
الشرط منها اي هذه الامور المستلزم للحكم واجيب بانه اي المذكور دليل وهو
مثلا هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود بمعنى مقدماته نظرية
وهي الصغرى فان الكبرى بينة والمختار عند ابن الحاجب انه لم يثبت ذلك اي وجود السبب
او المانع او فقد الشرط باحدها وهو سهو والصواب بغيرها اي النص والاجماع والقياس
فاستدلال والا فان ثبت باحدها فباحدها اي فهو ثابت باحدها من نص او اجماع
او قياس لا بالاستدلال وعلى هذا التفصيل يرد الاستدلال مطلقا الى احدها اذ ثبوت
ذلك التلازم لا بد فيه شرعا منه اي من احدها والا لو لم يكن التلازم ثابتا شرعا
باحدها فليس ذلك الحكم الثابت به حكما شرعيا لان الحكم الشرعي لا بد من ان يكون ثابتا
باحدها فالحق انه اي الاستدلال كيفية استدلال باحد الاربعة التي هي الكتاب والسنة
والاجماع والقياس لا دليل اخر غير الاربعة وتقدم شرع من قبلنا قبل فصل التعارض
بمسائله ويرد الى الكتاب نقضه له من غير انكار والسنة نقصها له من غير انكار وقول

الصحابي

الصحابي وما فيه من التفصيل ومردوده الى السنة حيث وجب العمل به في المسألة التي يليها
فصل التعارض وورد الاستصحاب الى ما به ثبت الاصل المحكوم باستمراره فهو اي الاستصحاب
الحكم ظنا ببقاء امر محقق سابقا ولم يظن عدمه بعد تحققه وهو حجة عند الشافعية
وطائفة من الحنفية السمرقندي منهم ابو منصور الماتريدي واختاره صاحب الميزان والحنابلة
مطلقا اي للاثبات والدفع ونفاه اي كونه حجة كثير من الحنفية وبعض الشافعية والمتكلمين
مطلقا اي للاثبات والدفع وابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومتابعوهم
قالوا هو حجة للدفع لا للاثبات والوجه ليس حجة اصلا كما قال الكثير والدفع استمرار
عدمه اي عدم ذلك الاثر الطاري الاصلي على ما تحقق وجوده لان موجب الوجوب ليس
موجب بقائه اي الوجود وكيف لا وبقاء الشيء غير وجوده لانه استمرار الوجود بعد الحدوث
فالحكم ببقائه اي الوجود يكون بلا دليل قالوا اي القائلون بحجيته مطلقا الحكم ظنا بالبقا
المذكور الذي هو معنى الاستصحاب امر ضروري لمتصرفات العقلاء باعتباره اي
الحكم ظنا بالبقاء المذكور من ارسال الرسل والكتب والهدايا من بلد الى بلد الى غير ذلك
ولولا الحكم ظنا بالبقاء المذكور لكان ذلك سفها وللاتفاق على انه ليس كذلك واذا ثبت
الحكم ظنا بالبقاء المذكور فهو متبع كما عرف ومنهم اي القائلين بحجيته مطلقا من التعبده
اي كونه حجة بالضرورة في محل النزاع فعدلوا الى انه لو لم يكن حجة لم يجزم ببقاء الشرايع
مع احتمال الرفع اي طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شريعة عيسى صلى الله
عليه وسلم الى بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ابدا
والى الاجماع ايضا عليه الاستصحاب اي اعتباره في كثير من الفروع كما في نحو بقاء الوضوء
والحدث والزوجية والملك اذا ثبت مع طرو الشك في طريان الضد واجيب
عن الاول بمنع الملازمة لجوازه اي الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بغيره اي بدليل
اخر غير الاستصحاب كتواتر ايجاب العمل في كل شريعة بها اي بتلك الشريعة لاهلها
الى ظهور الناسخ ووجود على انه لا نسخ لشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وتلك
الفروع ليست مبنية على الاستصحاب بل لان الاسباب توجب احكاما ممتدة من جواز الصلاة
وعدم جوازها وحل الوطء والانتفاع بحسب وضع الشارع الى ظهور الناقض شرعا واعلم
ان مدار الخلاف في كون الاستصحاب حجة ولا مبني على ان سبق الوجود مع عدم الانتفا
هل هو دليل البقا فقالوا اي الشافعية وموافقوهم نعم فليس الحكم به اي الاستصحاب
بل حكما بلا دليل والحنفية قالوا لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهي
اي الجهة المستلزم به له منتفية في حق البقا فتفرع على الخلاف انه بين الحنفية والشافعية
فيرث المفقود من مات من ورثته في غيبته عنده اي الشافعي عملا باستصحاب حياته المفقود
لاستحقاقه لا عندهم اي الحنفية لان الارث من باب الاثبات حياته بالاستصحاب فلا يوجب
استحقاقه ولا يورث لانه اي عدم الارث دفع للاستحقاق فيثبت بالاستصحاب وعلى ما حققه
عدمه اصلي من انه ليس بحجة اصلا وان الدفع استمرار العدم الاصلي لا مر الطاري انما
لا يورث لعدم سببه اي الارث انه لم يثبت موته اي المفقود كما هو الفرض كما ليعا وصح

القسط علي انكار عندهم اي الحنفية لان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة علي المدعي فيصح الصلح ولم تجب البتة علي الشفيع علي الملك المشفوع به لانكار المشتري
الملك المشفوع عنده اي النفي لانه متمسك بالاصل لا يصلح حجة للالزام الي غير ذلك من الخلافيات
هذا واما السبكي فقال واعلم ان علماء الامة اجمعوا علي انه لا دليل شرعي غير ما تقدم والخلاف
في تشخيصه فقال قوم هو الاستصحاب وقال قوم هو الاستحسان وقال قوم هو المصالح المرسلة
ونحو ذلك وقد علمت موارد استعمل في اللغة وعندي ان المقصود منها في مصطلح الاصوليين
الاتخاذ والمعنى انه هنا باب اتخذوه دليلا والسر في جعل هذا الباب متعدادون الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ان تلك الادلة قام القاطع عليها ولم ينازع المعتبرون
في شيء منها فكان مثالها ينشأ عن صنعهم لاجتهادهم بل امر ظاهر وانما عقد له الباب فهو
شيء اخترعه كل امام بمقتضى تاديه اجتهاده فكانه اتخذه دليلا كما يقوم الشافعي يستدل
بالاستصحاب ومالك بالمصالح المرسلة وابو حنيفة بالاستحسان اذ اتخذ كل منهم ذلك
دليلا كما تقول يحتج بكذا وهذا معنى بليغ في سبب التسمية بالاستدلال والله سبحانه
اعلم المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والافتاء هو اي الاجتهاد
لغة بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة اي مشقة يقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال
اجتهد في حمل النواة والمراد ببذل الوسع استفراغ القوة بحيث يحس بالعجز
عن المزيد واصطلاحا ذلك اي بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل امر شرعي ظني فبذل
الطاقة جنس يصلح ان يتعلق بالمقصود وغيره وفيه اشارة الي خروج اجتهاد المقصر
وهو الذي يوقف عن الطلب مع تمكنه علي الزيادة علي ما فعل من السعي فان هذا
الاجتهاد لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا ومن الفقيه احترازا من بذل
الطاقة من غيره في ذلك فانه ليس باجتهاد اصطلاحي وفي تحصيل حكم شرعي احترازا
من بذلها منه في غيره من حسي او عقلي فانه ليس بذلك ايضا وظني وقيل لان القطعي
لا اجتهاد فيه وسياتي منعه وفيه اشارة الي استغراق الاحكام في الاجتهاد ليس بشرط
كما انه ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومداركها بالفعل لان ذلك
غير داخل تحت وسع البشر ونفي الحاجة الي قيد الفقيه كما ذكر التفتازاني لتلازم بينه
اي الفقيه وبين الاجتهاد فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد ولهذا لم يذكره الغزالي
والامدي اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام سهو لان المذكور حينا في التعريف
انما هو بذل الطاقة لا الاجتهاد ويتصور بذل الطاقة من غيره اي الفقيه في طلب
حكم شرعي وظاهر كلام الاصوليين انه يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه
علي الاطلاق وهو بالغ عاقل مسلم وملكة يقتدر بها علي استنتاج الاحكام من ماخذها
وشيوع الفقيه لغيره اي المجتهد ممن يحفظ الفروع انما هو في غير اصطلاح الاصول
والكلام انما هو في اصطلاح الاصول ثم هو اي هذا التعريف ليس تعريفا لاجتهاد مطلقا
بل تعريف لنوع من الاجتهاد وهو الاجتهاد في الاحكام الشرعية الظنية لان ما اي الاجتهاد
في العقليات اجتهاد غير ان المصيب في العقليات واحد والمخطئ اثم والاحسن

تعميه

تعميمه اي التعريف في الحكم الشرعي ظنيا كان او قطعيا بحذف ظني فان الاجتهاد قد يكون
في القطعي من الحكم الشرعي ما بين اصلي وفرعي غايته ان الحق فيه واحد والمخالف
فيه مخطئ اثم في نوع منه غير اثم في نوع اخر كما سياتي نعم ان لزم ان يكون محل الاجتهاد لا حكم
فيه باثم المخطئ فيه احتيج الي قيد يخرج لما يكون المخطئ اثما فيه من ذلك والثاني في ذلك
وح فقول الامدي والرازي وموافقيهما المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي في حيز
المنع ثم ينقسم الاجتهاد من حيث الحكم المتعلق به الي واجب عينا في المسئول علي الفور
في حق غيره اذا خاف فوت الحادثة علي غير الوجه الشرعي وفي حق نفسه اذا نزلت الحادثة
بهذا الشرط وكفاية اي والي واجب كفاية علي المسئول في حق غيره لو لم يخف فوات الحادثة
علي غير الوجه الشرعي وثم غيره من المجتهدين فيتوجه الوجوب علي جميعهم واخصهم بوجوبه
من خص بالسؤال عن الحادثة حتى لو امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اثموا وان امسكوا
مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرضا الجواب باقيا عند ظهور
الصواب كما اشار اليه بقوله فياثمون بتركه اي الاجتهاد حيث لا عذر لهم في تركه
ويسقط الوجوب عن الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود بها وعلى هذا اي سقط
الوجوب بفتوى احدهم لو ان مجتهدا ظن خطأ المفتي فيما اجاب به لا يجب علي من ظنه
اي الجواب خطأ الاجتهاد فيه لسقوط الوجوب بذلك الاجتهاد هذا وذكر السبكي
ان اصح الوجهين عندهم عدم الاثم بالرد اذا كان هناك غير المسئول واصحهما فيما اذا كان
الواقعة شهود يحصل الغرض ببعضهم وجوب الاجابة اذا طلبه الاداء للبعض منهم
قال وفي الفرق عوص انتهى قيل ولعل الفرق ان الفتوى يحتاج الي نظر وفكر والمشقة
كثيرة بخلاف الشهادة فانه لا يحتاج فيها الي ذلك ولا يعرى عن بحث وكذا حكم متردد
بين قاضيين مجتهدين مشتركين في النظر فيه يكون وجوب الاجتهاد علي كل منهما بالنسبة
الي وجوب كفاية ايهما حكم بشرطه المعتبر فيه شرعا سقط الوجوب عنهما وان تركا
بلا عذر اثما والي مندوب وهما قبلهما اي وجوبه ومع سؤال فقط اي فيما يستفتي
عن حكمه قبل وقوعه والي حرام وهو الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نص او اجماع
وشرط مطلقه اي الاجتهاد في حق المجتهد بعد صحة ايمانه بمعرفة الباري تعالى
وصفاته وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بمعجزته فيما جاء من عند الله وسائر ما يتوقف
عليه ذلك ولو بالادلة الاجمالية دون التدقيقات التفصيلية علي ما هو داب المتبحرين
في الكلام وبلوغه معرفة محال جزئيات مفاهيم الالقاب الاصطلاحية المتقدمة
للمتمكن من تشخيص الكتاب والسنة في الظهور كالظاهر والنص والمفسر والمحكم
والعلم والخاص والخفا كالخفي والمجمل والمشكل والمتشابه الي غير ذلك مما تقدم
في التقسيمات المفرد السابعة في فصولها مما يتعلق بالاحكام بحيث يتمكن من الرجوع
اليها عند طلب الحكم كما جزم به غير واحد منهم الامام الرازي ثم قيل هو من الكتاب
خمس مائة اية كما مشى عليه الغزالي وابن العربي قيل وكانهم راوا مقاتل بن سليمان اول
من افرد ايات الاحكام بالتصنيف ذكرها خمس مائة ودفع بانه اراد الظاهرة لا الحصر ومنه

السنة خمسمائة حديث وقيل ثلاثة وعن احمد ثلثمائة الف وقيل خمسمائة الف وحمل على
الاحتياط والتغليظ في التنبيه واراد وصف اكمل الفقها فاما لا بد منه فقد قال الاصولي التي
يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يكون الفا ومائتين لا معرفة الجميع وهو في
السنة ظاهر لتعذره لسعتها والا لانسد باب الاجتهاد فلا جرم ان قال الشيخ ابو بكر الرازي
ولا يشترط استحضاره جميع ما ورد في ذلك الباب اذ لا يمكن الاحاطة ولو فصور لما حضر في ذهنه
عند الاجتهاد وقد اجتهد عمر وغيره من الصحابة في مسايل كثيرة لم يستحضروا فيها حتى رويت
لهم فرجعوا اليها واما في القران فقيل مشكل لان تمييز ايات الاحكام من غيرها يتوقف
على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط
الاحكام من الايات على ان ما يتعلق منه بالاحكام غير منحصر في العدد المذكور بل هو مختلف
باختلاف القرايح والاذهان ما يفتحه الله تعالى على عباده من وجوه الاستنباط ولعلهم
قصدوا بذلك الايات على الاحكام بالمطابقة لا بالتضمن والالتزام كما ذكره ابن دقيق
العيد وغيره ان غالب القران لا يخلوا من ان يستنبط منه حكم شرعي **وهي** اي جزئنا تلك
المفاهيم **اقسام اللغة متنا واسنادا لا حفظها** اي الحال المذكورة عن ظهر قلب
كما نبه عليه الغزالي وغيره وقيل يجب حفظ من اختص بالاحكام من القران ونقل في القواطع
عن كثير من اهل العلم انه يلزم ان يكون حافظا للقران لان الحافظ المعانيه من الناظر
فيه نقله القيرواني في المستوعب عن الكل فمع قلته والاول اشبه نعم الحفظ احسن كما تغليل
اللزوم بعيده **وللسند من المتواتر والضعيف والعدد والتواتر والجرح والتعديل**
قالوا والبحث عن احوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسايط كالمتعذر فلا ولى
الاكتفا بتعديل الايمة المعروف صحة مذهبهم في التعديل وكذا الكلام في الجرح **وعدم
القاطع** بالدفع على معرفته **وعدم النسخ** ووجه اشتراط هذه الجملة غير خاف لان الاستنباط
معرع معرفة المستنبط منه وكيفية الاستنباط وفهم المراد من المستنبط منه واعتباره
موقوف على كون المستنبط منه غير مخالف للقاطع ولا منسوخ ولا مجمع على خلافه
وعلى هذا يراد ومعرفته بمواقع الاجماع كيلا يخرقه وذلك كما ذكر الغزالي ان يعلم انه
موافق مذهب ذي مذهب من العلما او انه واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع
ولا يلزمه حفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف **وشرط الخاص منه** اي الاجتهاد معرفة
ما يحتاج اليه من ذلك المذكور ابنا على اختلاف اصنافه **فيما فيه** الاجتهاد **كذا الكثير**
منهم صاحب البديع **بلا حكاية عدم جواز تجزي الاجتهاد** اي ان يقال شخص منصب الاجتهاد
وقد حكيت هذه المسألة في اصول ابن الحاجب وغيرها وذكر فيها جوازه وهو قول
بعض اصحابنا على ما ذكره البستي من مشايخنا ومختار القرافي ونسبه السبكي وغيره الى الاكثر
وقال انه الصحيح وقال ابن دقيق العيد وهو المختار وسيذكر المصنف انه الحق في مسألة
غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد وظاهر كلام ابن الحاجب التوقف **واختار طايفة نفيه**
مطلقا لانه اي المجتهد **وان ظن حصول كل ما يحتاج لها** اي للمسألة التي هو مجتهد فيها
احتمل غيبة بعضه اي ما يحتاج لها مما يقدح اليه في ذلك انما هو بحسب ظنه لا بحسب

الواقع **لكنه** اي هذا الاحتمال **يضعف** او ينعدم **في حقه** اي المجتهد المطلق **لسعته**
اي نظره واحاطته بالكل بحسب ظنه فيبقى ظنه بالحكم بحاله **ويقوى في غيره** اي غير
المجتهد المطلق لعدم احاطته بالكل بحسب ظنه فلا يبقى ظنه بالحكم بحاله فلا يقدح في الحكم
بالنسبة الى المطلق ويقدح فيه بالنسبة الى غيره **وقد يمنع التفاوت** اي تفاوتهما في
الاحتمال المذكور **بعد كون الاخر** الذي ليس بمجتهد مطلق **محصلا في ذلك المطلوب**
بخصوصه ما حصله المجتهد المطلق بل ذلك المجتهد في المطلق الخاص **مثله** اي المجتهد
المطلق فيه **وسعته** اي المطلق **بحصول مواد اخرى لا توجبه** اي التفاوت في احتمال
المذكور لانه لا مدخل كذلك فيه **فاذا وقع** الاجتهاد **في مسألة صلوتيه** اي تتعلقه
بالصلاة **وفرض وجود ما يحتاج اليها من الادلة والقواعد فسعته** الاخرى اي المجتهد
المطلق **بحضور مواد** الاحكام **البيعات والغصبيات** وغيرها من العلامات **في اخر**
لا يوجب التفاوت في الاحتمال المذكور بالنسبة اليها لم يقدح هذا بالنسبة الى المطلق
فكذا بالنسبة الى غيره **واما ما قيل** من قبل المثبتين **لو شرط** عدم التجزي للاجتهاد
شرط في الاجتهاد العلم بكل الماخذ الى الادلة **ويلزم** هذا **علم كل الاحكام** واللازم
منتف لان كثيرا من المجتهدين توقفوا في مسايل بل لم يحط احد من المجتهدين علما بجميع
احكام الله تعالى **فممنوع الملازمة** انا لا نسلم ان العلم بجميع الماخذ يوجب العلم بجميع
الاحكام **للتوقف بعده** اي العلم بل الماخذ المترتب عليه العلم بالاحكام **على الاجتهاد**
ثم قد يوخذ الاجتهاد فلا يوجد الحكم لتعارض الادلة وعدم الاطلاع مرجح او لتشويش
فكر او غيرهما قلت ثم قد ظهر من هذه الجملة بان ما ذكر ابن الانباري من تقييد صحة
جواز التعدي بوجود الاجماع على ضبط ما جاء في المسألة المجتهد فيها لا وجه له واما قول
ابن الزملكاني الحق التفصيل فما كان من الشروط كليا لقوة الاستنباط ومعرفة مجاري
الكلام وما يقبل من الادلة وما يرد ونحوه فلا بد من استجماعه بالنسبة الى كل دليل
ومدلول فلا يتجزي تلك الاهلية وما كان خاصا بمسألة او مسايل او باب فاذا استجمعه
الانسان بالنسبة الى ذلك الباب او تلك المسألة او المسايل مع الاهلية كان فرضه
في ذلك الجزي الاجتهاد غايته انه موضح لمحل الخلاف فليتأمل **واما العدالة**
في المجتهد **فشرط قبول فتواه** لانه لا يقبل قول الفاسق في الديانات لا شرط صحة
الاجتهاد لجواز ان يكون للفاسق قوة الاجتهاد حتى كان له ان يجتهد لنفسه ولا يشترط
ايضا الحرية ولا الذكورة ولا علم الكلام ولا علم الفقه لامكان حصول قوة الاجتهاد
بدونها والانتفا الموجب لاشتراطها اما الحرية والذكورة فظاهر واما علم الكلام
فقال الجواز الاستدلال بالادلة الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا واما علم الفقه
فلانه نتيجة الاجتهاد وثمرته نعم منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته فهو
طريق اليه في هذا الزمان **مسألة المختار عند الحنفية** المتاخرين ما عن الاكثر **انه عليه
السلام مامور في حادثة لا وحي فيها بانتظار الوحي اولا ما كان راجيه** اي الوحي **الى
خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد** ثانيا اذا مضى وقت الانتظار ولم يوح اليه

لانعدام الوحي اليه فيما اذن في الاجتهاد ثم كون مدة الانتظار مقيدة بهذا وهو
يختلف بحسب الحوادث هو الصحيح وقيل هو ثلاثة ايام ولا دليل عليه وهو اي الاجتهاد في
حقه صلى الله عليه وسلم بخص القياس بخلاف غيره من المجتهدين فيجري في دلالات الالفاظ
اي الاقسام التي في دلالتها على المراد خفا من المجمل والمشكل والخفي والمتشابه على قول
القائلين بعلم تاويله غير ان الاجتهاد في بيان المراد من المجمل يكون معناه على قول
مشايخنا بذل الوسع في الفحص عما جاء من بيانه من قبل المجمل ليقف على مراده منه
لما علم من تصريحهم بانه لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل نعم قد يكون ذلك البيان محتاجا
في تحقق المراد به الى نوع اجتهاد بخلاف المجمل على قول الك فعيه فان بعض افراده قد
ينال المراد به من غير المجمل عندهم كما تقدم هذا كله في موضعه فيوافق الاقسام الباقيه
التي في دلالتها في ان معنى الاجتهاد في بيان المراد به بذل الوسع الموقوف عليه اعم من
ان يكون باتفاق من المتكلم او بغالب الراي فليتنبه لكن لكن ثم هذا بالنسبة الى دلالات
الالفاظ عطف تفسيري لها اما النبي صلى الله عليه وسلم فكل هذا واضح لديه بلا اجتهاد
وفي الترجيح لاحد الدليلين عند التعارض بينهما لعدم علم المتاخر اي بهذا السبب
واما النبي صلى الله عليه وسلم فهذا غير متات في حقه لان انتفا تحقق التعارض
بالنسبة اليه وانتفا عزوب المتاخر على المتقدم عن علمه على تقدير وجود صورة
التعارض فان اقر صلى الله عليه وسلم على ما اراد اليه اجتهاده عند عرف الحادثة
اوجب اقراره عليه القطع بصحته اي ما ادى اليه اجتهاده لما سياتي من ان اجتهاده
لا يحتمل الخطا وانه لا يقر على الخطا فلم يجز مخالفته كالنص بخلاف غيره من
المجتهدين فانه يجوز مخالفته الى اجتهاد مجتهد اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه
وهي اي اجتهاد المقر عليه المقرون وحي باطن على ما عليه فخر الاسلام وموافقوه وسماه
شمس الايمة السرخسي ما يشبه الوحي في حقه صلى الله عليه وسلم وقال فان ما يكون من
رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل
على انه يكون صوابا بالاحالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة
والوحي عندهم الذين هم فخر الاسلام وموافقوه باطن هذا الاجتهاد الذي اقر
عليه وظاهر ثلاثة من الاقسام ما يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم من الملك شفاها
بعد علمه بان الملك ملك نازل بالوحي من الله عز وجل وهو جبريل عليه السلام
المراد بروح القدس في قوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وبالروح
الامين في قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين وبرسول كريم في قوله سبحانه وانه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين بالعلم الضروري انه هو وهذا احدها او ما يشير اليه الملك اشارة مفهمه
للمراد من غير بيان الكلام وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وهذا
هو المراد بقوله الحديث ابن عبد القاسم بن سلام وللحديث احاديث اخر عند غيره منها

ما عن حذيفة قال قام النبي صلى الله عليه وسلم فدعى الناس فقال هلموا الي فاقبلوا اليه
فجلسوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا رسول رب العالمين جبريل عليه السلام
نفث في روعي انه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وان ابطى عليها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
ولا يحملنكم ابطاء الرزق ان تاخذوه بمعصية الله فان الله لا ينال ما عنده الا بطاعته رواه
البزار قال الحافظ المنذري ورواته ثقات الا قدامة ابن زايدة فانه لا يحضرني فيه جرح ولا
تعديل والنفث المثلثه في روعي بضم الراء اي في قلبي واجملوا في الطلب اي للرزق بمباشرة
الاسباب المشروعة وترك المبالغة والزيادة في الحرص ليلا يودي الى الوقوع في المحظور
معتقدين ان الرزق من الله لا من الكسب وهذا ثانيها او ما يلهمه وهو اي الالهام القا
معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك واشارته مقرون بخلق علم ضروري انه اي ذلك
المعنى منه تعالى وحيا ظاهرا وهذا ثالثها ولما كان مما يتبادر ان هذا باطن اشارة
الى نفيه بتوجيه كونه ظاهرا بقوله اذ في الملك اي مشافهته لا بد من خلق العلم الضروري
انه اي المخاطب كان حجة قطعيه عليه صلى الله عليه وسلم وعلى غيره بخلاف الهام غيره من
المسلمين فانه فيه اقوال احدها حجة في حق الاحكام وهذا في الميزان معرفة قوم من الصوفيه
بل عزي فيه الى صنف من الرافضة لقبوا الجعفريه انه لا حجة سواه ثانيها حجة عليه
لا على غيره وهذا ذكر غير واحد منهم صاحب الميزان اي يجب العمل به في حق الملهم ولا يجوز
ان يدعوا غيره اليه وعزاه فيه الى عامة العلما وتمشى عليه الامام السهيل ورديء واعتمده
الامام الرازي في ادلة القبلة وابن الصباغ من الك فعيه قال ومن علامته ان ينشرح له
الصدر ولا يعارضه معارض من خاطر اخر بالثها المختار فيه اي الهام غيره انه غيره لعدم
ما يوجب نسبته اي الملهم به اليه تعالى هذا وشمس الايمة السرخسي جعل الوحي قسمين
يثبته بلسان الملك وما يثبت باشارته وجعل الناظر ما يثبت بالالهام قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني وما كل قاله شمس الايمة احق لان ما يثبت في القلب بالالهام ليس بظاهر بل هو
باطن وقد يقال المراد بالباطن ما ينال المقصود به بالتامل في الاحكام المنصوصه وبالظاهر
ما ينال المقصود به لا بالتامل فيها فيح ما قاله فخر الاسلام اوجه قلت ويبقى عليهما التكليم
ليلة الاسرا بلا واسطة وظاهر انه من الوحي الظاهر ورويا النبي صلى الله عليه وسلم الوحي
الرويا الصادقة في النوم فكان لا يرى رويا الا جات مثل فلق الصبح والظاهر انها من
الباطن ولم يتعرضا لها والله سبحانه اعلم ثم شرع في قسم المختار فقال والاكثر انه صلى الله
عليه وسلم مامور بالاجتهاد مطلقا وغير خاف ان تقدير مامور هو الذي يقتضيه سوق
الكلام وفي شرح البديع لسراج الدين الهندي وقيل بالجواز اي الجواز كونه متعبدا بالاجتهاد
مطلقا في الاحكام الشرعيه والحروب والامور الدينيه من غير تقييد بشي منها او من غير تقييد
بانتظار الوحي وهو مذهب عامة الاصوليين ومالك والك فعي واحمد وعامة اهل الحديث
ومنقول عن ابي يوسف انتهى ولعل المراد بالاكثر هولا الا ان المصنف حمل الجواز على كونه
مامورا به موافقة في المعنى لمثل ما في منتهى السوال للامدي ذهب احمد والقاضي ابو
يوسف الى ان النبي كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه انتهى ـــــ وبنا على انه محل النزاع

انما احتج به عليه وانه لا قايل بالجواز دون الوجوب كما سيصرح به لكن قول الامدي بعيد مما قدمناه
عنه وجوازه انتهى ففي ذلك في رسالته من غير قطع وبه قال بعض اصحابه والقاضي عبد
الجبار انتهى ظاهر في مخالفة هذا اذا كان وان المراد بهذا مجرد الجواز العقلي كما سيذكره عن
بعضهم وفي المعتمد لابي الحسين ان اريد باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم الاستدلال بالنصوص
على مراد الله فذلك جائز قطعا وان اريد به الاستدلال بالامارات الشرعية فان كان اخبار الاحاد
فلا يتاتى منه صلى الله عليه وسلم وان كانت امارات مستنبطة يجمع بها بين الاصل والفرع فهو موضع
الخلاف فانه هل كان له يجوز له ان يتعبد به والصحيح جوازه وذكر ابن ابي هريرة وابن الوردي
ان في وجوب الاجتهاد عليه بعد جوازه له وجهين وصحح ابن ابي هريرة الوجوب وقال الماوردي
والاصح عندي التفصيل بين حقوق الادميين فيجب عليه لانهم لا يصلون الى حقهم الا بالاجتهاد ولا يجب
في حقوق الله انتهى وهذا صريح ايضا في انه ثم من يقول بالجواز دون الوجوب **وقيل** اي وقال
الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين **لا** يكون الاجتهاد في الاحكام الشرعية حظه صلى الله عليه وسلم
ثم بعضهم على انه غير جايز عليه عقلا وهو عن الجبائي وابنه وبعضهم جايز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد
به شرعا ذكره في الكشف وغيره وقيل كان له الاجتهاد في الامور الدنيوية والحروب دون الاحكام حكاه
في شرح البديع **وقيل** كان له الاجتهاد **في الحروب فقط** وهو محكي عن القاضي والجبائي **لقوله**
تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فعوتب على الاذن للمظهرين نفاقهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ولا يكون
العتاب فيما صدر عن وحي فيكون بالاجتهاد لامتناع الاذن منه تشهيا ودفعه السبكي بان غير واحد
قال انه صلى الله عليه وسلم كان مخيرا في الاذن وعدمه فلما ارتكب الاصوبا فان الله تعالى يقول
فاذن لمن شئت منهم فلما اذن لهم اعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم انه لو لم ياذن لهم لقعدوا
وانه لا حرج عليه فيما فعل وليس خطا قال القشيري ومن قال العفو لا يكون الا عن ذنب فهو غير عارف
بكلام العرب وانما معنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنبا كما في عفا عن صدقة الخيل ولم تجب عليهم
ذلك قط ومن هنا قال الكرماني والقايل انه على ترك الاولى ولكن لا يعرى عن بحث ولقوله
تعالى **لولا كتاب من الله سبق** لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فانها نزلت في فدا اسارى بدر ففي
صحيح مسلم عن ابن عباس حدثني عمر ابن الخطاب قال لما كان يوم بدر وساق الحديث الى ان قال
ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر ما ترون في هولاء
الاسارى فقال ابو بكر هم بنو العم والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية فيكون لنا قوة على الكفار
فعسى الله ان يهديهم للاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قال قلت
لا والله يا رسول الله ما ارى الذي راى ابو بكر ولكن ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا
من عقيل فيضرب عنقه وتمكني من فلان نسيبا لعمر فاضرب عنقه فان هولاء ايمة الكفر
وصناديدها فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد
جيت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدين يبكيان قلت يا رسول الله من اي شي تبكي
انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد بكاء تباكيت لبكايكما فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابكي للذي عرض على اصحابك من اخذهم الفدا لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة
شجرة قريبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان لنبي ان يكون له اسرى

حتى

حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم قال صدر الشريعة
اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطا وكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم
نظروا في ان استبقاءهم كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي
عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم لشوكتهم وقد رد القاضي ابو زيد هذا فقال في التقويم
فان قيل اليس الله عاتب رسوله على الفدا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب ما نجى الا عمر
فدل ان ابا بكر كان مخطيا قلنا هذا لا يجوز ان يعتقد فان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل براي ابي بكر
ولا بد ان يقع عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقر عليه صوابا وان الله تعالى قرره عليه فقال كلوا مما
غنمتم حلالا طيبا وتاويل العتاب ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان لك كرامة
خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق فيه لخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قال عمر
والوجه الاخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان
لساير الانبيا عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون الفدا فلولا الكتاب السابق
في اباحة الغنايم لك لمسكم العذاب والمختص على هذا ما ذكره الكرماني بحثا وهو انه ايضا ترك الاولى
ولو كان حكمه فيه خطا لامر بالنقض مع انه ليس الزام ذنب للنبي صلى الله عليه وسلم بل هو فيه بيان ما خص
به وفضل من بين ساير الانبيا فكانه قال ما كان هذا لنبي غيرك ونزيد دون الخطاب فيه لمن اراد منهم ذلك
وليس المراد بالمريد النبي صلى الله عليه وسلم لعصمته ثم الحاصل من هذا انه صلى الله عليه وسلم كان له العمل
برايه عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى على ان في الكشف وغيره وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له
بالراي في الحروب وامور الدنيا **وقد قلنا به** اي بوجوب اجتهاده في الحروب مستدلين بما استدلوا به
من الايتين وبوجوب اجتهاده في الاحكام ايضا بانه مفاداة الاسارى فان جواز مفاداتهم وفسادها
من احكام الشرع **وثبت** اجتهاده **في الاحكام ايضا بقوله** صلى الله عليه وسلم **لو استقبلت من امري**
ما استدبرت لما سقت الهدي وهو في صحيح مسلم بلفظ لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وفي صحيح
البخاري بلفظ ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت وذلك حين اذن لمن لم يسق الهدي من اصحابه
في حجته معه ان يجعلوها عمرة يطوفوا ثم يقصروا لان السوق مانع من التحلل حتى يبلغ الهدي محله
وسوقه اي الهدي **تتعلق حكم المندوب** فهو مندوب **وهو** اي المندوب **حكم شرعي** ولم يكن عن وحي
لانه ليس له ان يبدله من تلقاء نفسه ولا بالتشهي لامتناعه عليه فكان بالاجتهاد قلت ومما هو نص
صريح في المطلوب ايضا ما عن ام سلمة قالت جاء رجل من الانصار الى النبي صلى الله عليه وسلم في
مواريث بينهما قد درست فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الي وانما اقضي
برايي فيما لم ينزل علي فيه فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من
النار ياتي بها يوم القيامة على عنقه وهو حديث حسن اخرجه ابو داود ورواته رواة الصحيح
الا اسامة ابن زيد وهو مدني صدوق في حفظه شي ولم يخرج له مسلم الا استشهادا **ولانه** اي الاجتهاد
منصب شريف حتى قيل انه افضل درجات العلم العباد فان **لا يحرمه** افضل الخلق **وتناله امته**
ولا كثرية الثواب لا **كثرية المشقة** كما اشير اليه ما اسلفناه في مسلك جواز النسخ بالاثقل من صحيح
البخاري من قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة في العمرة فاخرجي الى التنعيم فاهلي ثم ايتينا بمكان كذا
ولكنها على قدر نفقتك او نصبك واخرجه الدارقطني والحاكم بلفظ ان ذلك من الاجر على قدر نصبك

ونفقتك فان ظاهره كما ذكر النووي ان الثواب والفضل والعبادة يكثر بكثرة النصب والنفقة
والمراد الذي لا يذمه الشرع وكذا النفقة وفي الاجتهاد من المشقة ما ليس في العمل بدلالة النص
لظهوره لكن هذا متعقب بانه ليس بمطرد مطلقا اذ قد يفضل بعض العبادات الخفيفة على غيرها
مما هو اكثر عملا واشق في صور فالايمان افضل الاعمال مع سهولته وخفته على اللسان وفرض الصبح
افضل من اعداد الركعات النافلة ودرهم من الزكاة افضل من دراهم من الصدقة النافلة وفريضة
في المسجد الحرام افضل منه فيما غيره الى غير ذلك واما الجواب عن هذا الدليل كما اشار اليه
ابن الحاجب وقرره القاضي عضد الدين بان السقوط للاجتهاد لدرجة العليا وهي الوحي فان متعلقه
اعلى من متعلق الاجتهاد فان الحكم بالوحي مقطوع به بخلافه بالاجتهاد فسقوطه لا يوجب نقصا
في قدره واجره ولا اختصاص غيره بفضيلة ليست له فضيل كما اشار اليه التفتازاني ذلك اي سقوط
الادنى للاعلى ثم لا يكون فيه نقص لخرمن لم تتصف بالادنى ولا لاختصاص المتصف به بفضيلة ليست
لمن لم يتصف به انما هو عند المنافاة بين الادنى والاعلى بحيث لا يجتمعان كالشهادة مع القضا
والتقليد مع الاجتهاد بل انما هو عند المنافاة بين الادنى والاعلى بحيث لا يجتمعان اما عند عدم
المنافاة بينهما فلا يسقط الادنى بالاعلى والوحي مع الاجتهاد من هذا القبيل فلا يعد النبي صلى الله
عليه وسلم والحق ان ما سوى هذا الدليل المعني من ادلة المثبتين لا يفيد محل النزاع وهو الايجاب
للاجتهاد عليه فيما لا نص فيه واما هذا الدليل ففي التحقيق انه لا يفيده ايضا فقد اقتضته رتبته
صلى الله عليه وسلم مرة سقوط حرمة ما يحرم على غيره من استكثاره الزيادة من الزوجات
على الاربع ومره لزوم ما ليس بلازم عليهم كمصابرة العدو وان كثر عددهم بخلاف الامة فانها يلزمهم
الثبات اذا لم يزد عدد الكفار على الضعف وانكار المنكر وتغييره مطلقا لان الله تعالى وعده بالعصمة
والحفظ وغيره انما يلزمه عند الامكان والسواك على ما صح الى غير ذلك واذا كان كذلك فان ان
في تحقيق خصوصية المقتضي في حقه في المراد وعدمه اي تحقيق خصوصيته في حقه فيها
وغاية ما يمكن فيما نحن فيه انها اي ادلة المثبتين لدفع المنع لوجوب الاجتهاد عليه عند عدم
النص في ذلك واذا اندفع منه وجوده عليه فيثبت الوجوب اذ لا قائل بالجواز دونه اي الوجوب
ولكن قد عرفت ما على هذا من التعقب واحتج المانع لتعبده صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد بقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو اي ما ينطق به الا وحي يوحى اذ هو ظاهر في العموم اي كل
ما ينطق به فهو عن وحي فينبغي الاجتهاد اجيب بتخصيصه اي هذا النص بسببه فانه نزل
لنفي دعواهم اي الكفار افتراءه القران وح فالمراد بقوله انه هو القران فينتفي العموم حملا عمومه
في القران وغيره بناء على ان خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم وانه ليس هنا ما يقتضي التخصيص
بما يبلغه عن الله تعالى من القران فلا نسلم ان عموم قوله وما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده
فالقول على الاجتهاد ليس عن الهوى بل عن الامر به اي بالاجتهاد وحيا فيكون الاجتهاد وما يستدل
اليه وحيا وهذا وان كان خلاف الظاهر وهو اي الظاهر اي ما ينطق به نفسه ما يوحى اليه
والحكم الثابت بالاجتهاد على هذا انما هو بالوحي لا وحي تعين المصير اليه للدليل المذكور اي الدال
على وقوع الاجتهاد منه كقوله تعالى عفا الله عنك وما كان لنبي ان يكون له اسرى يعني الايتين ولا احتياجه
اي الدليل المذكور في المحل المذكور للحنفية اذ هو اي اجتهاده وحي باطن اذا اقر عليه في الاسلام

وموافقته

وموافقته وبمنزلة الوحي عن شمس الائمة قالوا اي مانعوا تعبده بالاجتهاد ثانيا لو جاز له
الاجتهاد جازت مخالفته اي اجتهاده للمجتهدين لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد ان تجوز للمجتهد
مخالفة المجتهد لانه لا قطع بان الحكم الصادر من المجتهد حكم الله لاحتمال الاصابة والخطا والجواب
منع لزوم الاجتهاد له مطلقا بل اذا لم يقترن به ما يمنع مخالفته كما اشار اليه بقوله وتقدم في اوايل
المسئلة ما يدفعه يعني قوله فان اقر وجب القطع بصحته فلم تجز مخالفته ويأتي ايضا قالوا اي
المانعون المذكورون ثالثا لو امر النبي صلى الله عليه وسلم به اي بالاجتهاد لم يؤخر جوابا عن
سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه وكثيرا ما اخر جواب كثير من المسائل كحكم الظهار وقذف
الزوجة بالزنا وما تضمنه الحديث الحسن الذي اخرجه احمد والطبراني وغيرهما ان رجلا سال النبي
صلى الله عليه وسلم فقال اي البلاد شر قال لا ادري حتى اسال فسال جبريل عن ذلك فقال لا ادري
حتى اسال ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال اني سالت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق
الجواب جاز التاخير لاشتراط الانتظار للوحي ما كان راجيه الى خوف الحادثة كالحنفية او لاستفراغ عليه
اي الاجتهاد زمانا فان استفراغ الوسع على اليقين في الحكم بالوحي والحكم بالاجتهاد لا يفيد الا
ظنا ومعلوم انه لا يجوز الظن مع القدرة على اليقين اجماعا ومن ثمه حرمته على معاين القبلة
الاجتهاد فيها فلا يجوز له الحكم بالاجتهاد اجيب بالمنع اي منع كونه قادرا على اليقين قال المصنف
فان كان هذا المنع بمعنى انه اي اليقين وهو الوحي هنا غير مقدور له فصحيح اذ لا قدرة له
على وصول الوحي اليه لكنه الوجه الظاهر وهو اي هذا المنع بهذا المعنى لا يوجب النفي لتعبده
بالاجتهاد بل انما يوجب ان لا يجتهد الى الياس من الوحي او الى غلبة ظنه اي الياس من الوحي
مع خوف الفوت للحادثة بلا حكم وهو اي وهذا قول الحنفية كل من طريقي الظن واليقين
بالحكم ممكن فيجب تقديم اليقين بالانتظار للوحي فاذا غلب ظن عدمه اي الوحي وجب شرط
الاجتهاد وهو اي قول الحنفية المختار ومما يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان من شانه الانتظار
للوحي فيما لا سبيل عنه صلى الله عليه وسلم ان اخوف ما اخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الارض
قال زهرة الدنيا فقال له رجل هل ياتي الخير بالشر فصمت حتى ظننت انه سينزل عليه ثم جعل يمسح
عن جبينه وفي رواية لمسلم فافاق يمسح عنه الرحضا وهو العرق وقال اين السائل قال ها انا
فقال صلى الله عليه وسلم ان الخير لا ياتي الا بالخير الحديث وكان صلى الله عليه وسلم اذا اوحي اليه يتحدر
منه مثل الجمان من العرق من شدة الوحي وثقله عليه وان كان هذا المنع بمعنى جواز تركه
اي اليقين مع القدرة عليه اي محتمل الخطا اختيارا فيمنعه اي جواز ترك اليقين الى محتمل
الخطا العقل وما اوهمه اي جوازه سياتي جوابه غير ان هذا الشق لا يحتمله مع كونه قادرا على
اليقين الذي هو محل الترديد اللهم الا فرضا فلا داعي اليه وقد ظهر من المختار جواز الخطا
عليه عليه السلام اي على اجتهاده الا انه لا يقر عليه اي الخطا بخلافه من المجتهدين وهذا قول
اكثر الحنفية ونقله الامدي عن اكثر فقيه والحنابلة واصحاب الحديث واختاره هو وابن الحاجب
وقيل بامتناعه اي جواز الخطا على اجتهاده نقله في الكشف وغيره عن اكثر العلماء وقال الامام
الرازي والصفي الهندي انه الحق وجزم به الحليمي والبيضاوي وذكر السبكي انه الصواب وان
الشافعي نص عليه في مواضع من الام لانه اي اجتهاده اولى بالعصمة من الخطا من الاجماع

لان عصمته اي الاجماع عن الخطا نسبته اي الاجماع بواسطة الامة اليه اي النبي صلى
الله عليه وسلم وللزوم جواز الامر باتباع الخطا لانا مامورون باتباعه صلى الله عليه وسلم
بقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الي غير ذلك ولزوم الشك في قوله
صلى الله عليه وسلم اصواب ام خطا فيخل بمقصود البعثه وهو الوثوق بما يقول انه حكم الله
اجيب عن هذا الاخير بان المخل في الرسالة اي جواز الخطا فيما ينقله عن الله تعالى من الله
وهو معلوم الانتفا بدلالة تصديق المعجزة لا تجويز الخطا في اجتهاده واجيب عما قبله وهو
لزوم جواز الامر باتباع الخطا بمنع بطلانه بوجوب اتباع العوام للمجتهدين مع جواز تقريرهم
عن الخطا فضلا عن خطايهم فيه وتعقبه الفاضل الكرماني هذا النقض بانه غير وارد لان
المتابعه ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله والعامي لا يتبع المجتهد في اجتهاده بل يقلده
وللفرق بين صورة النقض وما لزم من الدليل اذ المامور باتباعه قادر على الاصابة كالمجتهد
ولا كذلك العامي واذا لم يومر احد بالخطا وانما العامي مامور بالتقليد والخطا واقع في طريقه
قال الفاضل الابهري والاول مدفوع لان الوجه المذكور في تعريف المتابعه لا يقتضي الاتباع
في الاجتهاد على تقدير اقتضا اتباع الاجتهاد مخصوص من الامر بالاتباع اجماعا سوا كان
الامر باتباع الرسول عليه السلام سوا في ذلك مجتهدهم ومقلدهم فلا فرق وايضا بعد ورود المجتهد
تحصيل الظن بالحكم الاصابه فيه واذا جاز كون اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم خطا فاجتهاد
غيره اولى بجواز كونه خطا وكذا الثالث لانه الامر بالاتباع امرا باتباع الفعل كما ذكره
واذا كان القاعده على الوجه الذي فعله خطا كان العامل مامورا بالخطا هذا وحل الاستدلال
المذكور ان الحكم الخطا له جهتان كونه غير مطابق للواقع وكونه مجتهدا فيه فلا امر فيه
للجهة الثانيه لا الاولي ولا امتناع فيه فان المجتهد مامور بالعمل بما ادي اليه اجتهاده
وان كان خطا فلا بعد في امر غيره ايضا بالعمل به كذلك والي ملخص هذا يشير قوله
على ان الامر باتباعه اي الاجتهاد انما هو من حيث هو اي حكم الاجتهاد صواب في نظر
العالم وان خالف الامر والحاصل انه يودي الي العمل الاجتهاد الذي هو صواب عملا كما
مذهب المخطيه او مطلقا كما هو مذهب المصوبه ولا باس واجيب عن الاول وهو انه
اولي بالعصمة من الاجماع بان اختصاصه صلى الله عليه وسلم برتبة النبوة فان رتبة
العصمة للامة لاتباعهم له لا يقتضي لزوم هذه الرتبه له كالامام الاعظم لا يلزم له
رتبه القضا وان كانت مستفادة منه ثم لا يعود ذلك عليه بنقص والخطا درجه وكذا اهما
وتقدم ما يدفعه من ان هذا انما هو عند المنافاه ولا منافاه بين مرتبة النبوة ودرجة
الاجتهاد وايضا فالوقوع للاجتهاد يقطع الشغب بالسكون اي النزاع في الجواز كما عليه
الجمهور منهم الامدي وابن الحاجب ودليله اي الوقوع قوله تعالى عفى الله عنك الاية وقوله
تعالى ما كان لنبي ان تكون له اسرى الاية حتي قال عليه السلام لو نزل من السما عذاب ما نجا
منه الا عمر رواه الواقدي في كتاب المغازي والطبري بلفظ ما نجي منه غير عمر بن الخطاب
وسعد بن معاذ الا انه يطرق الاستدلال على الوقوع بالاية الاولي ما سلف من قوله انه كان
مخيرا في الاذن والعتاب بها على ما يشير به من حيث نعم لا يضر في الاستدلال على الوقوع بالاية

الثانيه ما سلف فيها عن القاضي ابي زيد فليتامل وقد يستثني انكار وقوعه مطلقا كما عليه بعضهم
والتوقف فيه كما اختار القاضي والغزالي في المستصفى وبه اي الوقوع يدفع دفع الدليل
القايل لو جاز امتناع الخطا عليه والاحسن كما قال ابن الحاجب لو امتنع لكان امتناعه عليه
لمانع لان الخطا ممكن لذاته والاصل عدمه اي المانع بان المانع من جوازه علو رتبته وكمال عقله
وقوة حدسه وفهمه صلى الله عليه وسلم كما ذكره هنا الرفيع العلامة وقد يجاب ايضا بان هذه
الاوصاف لا توثر في المنع لان جواز الخطا والسهو من لوازم الطبيعه البشريه فاذا جاز سهوه
حال مناجاته مع الرب سبحانه وتعالى على ما روي انه صلى الله عليه وسلم سهى فيحق جواز الخطا
عليه في غير حال الصلاة بالطريق الاولي واما الاستدلال لجواز الخطا عليه بقوله صلى الله عليه
وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم الحن بحجته فاقضي له على نحو ما اسمع فمن
قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذ منه شيا فانما اقطع له قطعة من النار متفق عليه وقوله
صلى الله عليه وسلم انا احكم بالظاهر وقد مر في فصل شرايط الراوي عن المزي والذهبي وشيخنا
انه لا وجود له وان ابن كثير قال يوجد معناه من الحديث السابق الي غير ذلك فليس الشي منه
له لان الكلام في استنباط الحكم الشرعي عن امارته لا في الخطا في ثبوت الحكم الشرعي بعين في انه
هل يندرج تحت العموم الذي اثبت له حكم صواب كما اذا جزم بان الخمر حلال ثم زعم ان هذا المايع
خمر يحكم لحرمته فان الاندراج وعدمه ليس من الاحكام الشرعيه وكذا ليس بشي ما يوهم
عبارة بعضهم من ثبوت الخلاف في الاقرار على الخطا فيه اي الاجتهاد وهو القاضي عضد الدين
فانه قال اقول بنا على ان النبي صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطا
فيه فيه خلاف فاذا وقع هل يقر عليه او ينبه على الخطا المختار انه لا يقر انتهى
بل كما قال المصنف نفيه اي الاقرار عليه اتفاق كما صرح به العلامة ثم قد ظهر سقوط محل التوقف
في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه الامام الرازي وعزاه في المحصول
لاكثر المحققين هذا وقد ذكر القرافي ان محل الخلاف الفتاوي اما الاقضية فيجوز الاجتهاد
فيها بالاجماع ولم اقف على هذا لغيره والوجه غير ظاهر فيه قال الغزالي واذا اجتهد النبي
صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على اصل فيجوز القياس وعلى هذا الفرع لانه صار اصلا بالنص
وكذا الواجب الامه عليه وهو حسن ظاهر والله سبحانه اعلم مسئلة يجوز لا يجوز نقلا
اجتهاد غيره اي النبي صلى الله عليه وسلم في عصره عليه السلام والاكثر يجوز عقلا فقيل
يجوز مطلقا اي بحضرته وغيبته ولكن ظنا واختاره الامدي وابن الحاجب قال السبكي ولم
ينقل احد انه وقع قطعا ولا اي لم يقع اصلا والمشهور انه اي هو مذهب الجبايي وابي
هاشم والوقف في الوقوع مطلقا ونسبه الامدي الي الجبايي وقيل الوقف فيمن بحضرته
صلى الله عليه وسلم لا من غاب وهو مذهب عبد الجبار ونقله الرازي عن الاكثرين ومال الي
اختياره وقيل وقع للغايب دون الحاضر واختاره القاضي في التقريب في المستصفى وابن
الصباغ واليه ميل امام الحرمين ونقله الكيا عن اكثر الفقها والمتكلمين قال وهو ادخل في
الاستقامه واميل الي الاقتصاد من حيث تعدد المراجعه مع تنايي الدار في كل واقعه وقال القاضي
عبد الوهاب انه الاقوى على اصول المالكيه وقال صاحب اللباب انه الصحيح الوقف لا دليل

يدل على الوقوع مطلقا في المطلق وفيمن بحضرته وكل من الوقوع وعدمه جائز فلا نحكم
باحدهما الا بدليل المانع مطلقا قادرون على العلم بالرجوع اليه فامتنع ارتكاب طريق
الظن وهو الاجتهاد لان القدرة على العلم تمنعه اجيب بمنع الملازمة بقول ابي بكر رضي
الله عنه في حديث ابي قتادة الانصاري خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين فذكر
قصته في قتل القتيل وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قتل قتيلا فله سلبه وقوله
فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك وقوله فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال
الثالثة فقمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال
رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه جوابا لهذا القائل
لاها الله اذا لا تعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال عليه السلام صدق فان الظاهر ان هذا من ابي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بحضرته
وقد صوبه صلى الله عليه وسلم بتصديقه له في ذلك والحديث في الصحيحين هذا وقد ذكر ابن مالك
وغيره في لاها الله اربع لغات حذف الف ها واثباتها كلاهما مع وصل همزة الله وقطعها
ثم ان المصنف اسقط اذا مع ثبوتها في الرواية اما اختصارا واما لما في ذلك من المقال فقد
انكر الخطابي وغيره من اهل العربية ثبوت الالف في اول اذا وقالوا انه تغيير من بعض الرواة
وصوابه لاها الله ذا بغير الف في اوله قالوا ومنهم ابن الحاجب لان العرب لا تقول لاها الله الا مع ذا
ولو سلم انه يقال مع غير ذا كما نص عليه ابن مالك فليس هذا موضع اذا لانها تقتضي لانها جوابا
وجزاء وهي هنا جواب لقول من طلب السلب وهو غير قاتل مع انها ليست جزاء لفعله الذي هو
الطلب ولا المقال اذ التعمد ويمكن ان يقال هي جزاء لاقراره بان السلب لابي قتادة لان اقراره
سبب لعدم العمد الى اعطا ما هو حق غيره لا لطلبه والرواة ثقات فحمل رواتهم على التصحيف
بعيد ومن هذا قال بعض المتاخرين من النحويين جعل لا تعمد جواب فارضه غير ليس بصحيح
وانما هو جواب شرط مقدر يدل عليه قوله ان هذا ابي قتادة صدق فكان ابا بكر رضي الله
عنه قال اذا صدق انه صاحب السلب اذا لا يعمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعطيك سلبه
والجزاء على هذا صحيح لان صدقه سبب في ان لا يعمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى سلبه فيعطيه
من طلبه وهذا واضح لا تكلف فيه وتقدم في التي قبل هذه ان ترك اليقين لطلب الصواب
الى محتمل الخطا اختيارا يأباه العقل فلا يكون الاجتهاد مع امكان الرجوع اليه كالتعيين
الى محتمل الخطا غير ان هذا لا يتم الاستدلال به على الجواز بحضرته وغيبته بناء على ما قيل
بان هذا يدل على ان ابا بكر رضي الله عنه كان مخيرا بين ان يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم
فيعلم او يجتهد فيحكم اذ لو تعين عليه العلم بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لما جاز له العدول
الى الاجتهاد بل يتم على الجواز بحضرته كما اشار اليه بقوله واجتهاد ابا بكر في هذه الحالة
لا يستلزم تخييره مطلقا للعلم اي ابي بكر انه لكونه بحضرته صلى الله عليه وسلم ان خالف
الصواب في اجتهاده رده اي اجتهاده وهذا مفقود اذا كان قاضيا او واليا منزولة والظاهر
انها انما تتحقق عند تعسر الرجوع وتعذره عليه فيحسن تقييد من هو بهذه الحالة
فلا يجوز لمتلبس بها بسهولة المراجعة عليه ثم قصة معاذ الشهيرة في ارساله الى اليمن شاهدة

بذلك

بذلك وقصر الجواز على القضاة والولاة بحفظ منصبهم عن استنقاص الرعية لهم اذ رجعوا
الى النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم مما يتحجه من تكلف كتابه بلا تعقبه بالرد
والحاضر بشرطا من الخطا وهو اي امنه باحد امرين حضرته كما تقدم لابي بكر رضي الله عنه
او اذنه في ذلك كتحكيمه سعد بن معاذ في بني قريظه ومن ثمه لما حكم بقتل الرجال وقسم
الاموال وبسبي الذراري والنسا قال له النبي صلى الله عليه وسلم لقد حكمت فيهم بحكم الله كما في الصحيحين
في رواية سعد في الطبقات الذي حكم به من فوق سبع سموات وكلاهما يرجحان كسر اللام في الرواية
الاخرى في الصحيحين حكم الملك والله سبحانه اعلم مسئلة العقليات ما لا يتوقف على سمع كحدث
العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب منها مجتهد بها اي العقليات
واحد اتفاقا وهو الذي طابق اجتهاده الواقع فاصاب الحق لبعد امكان وقوع النقيضين في نفس
الامر والمخطي منهم ان اخطا فيما ينفي ملة الاسلام كلا او بعضا فكافر اثم مطلقا اي لجهده
ويعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد عند المعتزلة اي بعد البلوغ وقبله ايضا بعد تاهله للنظر
ويشترط البلوغ عند من استثلنا في نقل الحاكم من الحنفية كفخر الاسلام واذا ادرك مدة التامل
وقدرها الى الله تعالى كما سلف ثمه ان لم يبلغه سمع ومطلقا اي ادرك مدة التامل اولا
ان بلغه الشرع ويشترط بلوغه اي الشرع اياه للاشعريه وقدمناه ثمه عن مشايخ الحنفيه وهو
المختار لان حقيقة ملة الاسلام ابين من النهار لا محالة لنبيها بالاجتهاد ولا بغيره اذ الاجتهاد
انما يكون فيه خفا وغموض والمعاند مكابر فيها وان كان ما اخطا فيه غيرها اي ملة الاسلام
من المسايل الدينيه كخلق القران اي القول بخلقه وارادة الشر اي القول بعدم ارادة
الله تعالى الشر فكان الاولى وعدم ارادة الشر فمبتدع اثم لا كافر وسياتي فيه اي هذا
الفرع زيادة في التتمه التي تلي المسئلة التي بعد هذه وعن الشافعي من تكفير القايل بخلق
القران محمول على كفران النعمه كما قاله النووي وغيره وان كان من غير المسايل
الدينيه كوجوب تركيب الاجسام من ثمانية اجزا ونحوه فلا المخطي فيه اثم ولا المصيب فيه
ماجور اذ يجري مثل هذا مجرى الخطا في ان مكه اكبر من المدينه واصغر كذا في البحر للزركشي
هذا كله في الكلاميه واما الفقهيه فمنكر الضروري منها كالاركان اي فرضية الصلاة والزكاة
والصوم والحج التي هي الاركان للاسلام بعد الشهادتين وحرمة الزنا والشرب للخمر وقتل
النفس المحرمة والربا والسرقه كذلك اي كافر اثم لتكذيبه الله ورسوله لانتفاء شرط الاجتهاد
وهو كون المجتهد فيه نظريا فهو انكار للمعلوم ابتداعا عنادا ومنكر غيرها اي الضروريه
الاصليه القطعيه من الفقهيه ككون الاجماع حجه والخبر اي خبر الواحد حجه والقياس
حجه فهو مخطي اثم وقال القرافي وقد خالف جماعة من الائمه في مسايل ضعيفة المدارك
ثم كالاجماع السكوتي والاجماع على الحروب ونحوها فلا ينبغي تاثيمه لانها ليست قطعيه كما انا
في اصول الدين لا نوثم من يقول العرض يبقى زمانين او يقول الخلاف يبقى زمانين او يقول
بنفي الخلاف اثبات الملا وغير ذلك بخلاف انكار حجية القران والسنه فانه اي انكارها
كفر ومنكر غيرها اي الضروريه الفرعيه الاجتهاديه من الفقهيه فالقطع لا اثم وهو اي
والقطع بنفي الاثم مقيد بوجود شرطه اي الاجتهاد من عدم كونه في مقابلة قاطع

نصا واجماع ولا يعيبا اي لا يفيد تاثيم لبشر المريسي والاصم ابي بكر وابن عليه والظاهريه
والامامية المخطي في الاجتهاد في الاحكام الشرعيه الفرعيه الاجتهاديه بناء علي ان ما من مسيلة الا
والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم غير كافر ويفسق علي ما ذكره ابن برهان
ولا يفسق علي ما ذكره الامدي وغيره عنهم وانما لا يعيبا به لدلالة اجماع الصحابه علي نفيه اي تاثيم
المخطي فيها اذ شاع اختلافهم في المسايل الاجتهاديه ومعلوم ان الحق ليس مع الجميع ولم ينقل
تاثيم من بعضهم لبعض معينا بان يقول احد الفريقين الاخر اثم ولا مبهما بان يقولوا احدنا آثم
ولو كان اي وجد الاثم للمخطي لوقع ذكره لانه امر خطير من المهمات ولو ذكر لنقل واشتهر
ولما لم ينقل تاثيم علم قطعا عدم الاثم ولو استوثنى لما اي لبشر والاصم بقول ابن عباس الا يتقي الله
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا ذكره في التنقيح ثم امكن القدح في دعوي
الاجماع علي عدم التاثيم به لكن هذا اذا انفرد ابن عباس علي مثاله لكنه اي ابن عباس لم يتبع علي
مثاله اذ وقايع الخلاف اكثر من ان تحصر ولا تاثيم من بعضهم لبعض فيها منقول عنهم وقال
الجاحظ لا اثم علي مجتهد ولو كان الاجتهاد في نفي الاسلام وان كان نفيه اجتهادا ممن ليس مسلما
وتجري عليه اي النافي في الدنيا احكام الكفار وهو اي نفي الاثم مراد عبد الله بن الحسن قاضي
البصرة المعتزلي العنبري بقوله في العقليات مصيب والا لو لم يكن مراده هذا بل اراد وقوع
معتقده في نفس الامر امتنع النقيضان في شي واحد بتقدير الخلاف المجتهدين في القضايا
العقلية كالقدم والحدوث في الاعتقاد قدم العالم وحدوثه في نفس الامر فخرج عن المعقول
لان النقيضين لا يكونان حقين في نفس الامر هذا ما مشي عليه الامدي وغيره ونفي السبكي ان
يكون اراد نفي الاثم فان ذلك مذهب الجاحظ بلا زيادة بل اراد انما يودي اليه اجتهاده فهو حكم
الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر او لا ووافقه الكرماني علي هذا وتعقبه التفتازاني
بان الكلام في العقليات التي لا مدخل لها في الشرع ككون العالم قديما وكون الصانع ممكن
الرويه او ممتنعها ثم قال السبكي ثم قيل انه عمم في العقليات حتى يشمل اصول الديانات وان اليهود
والنصاري والمجوس علي صواب وهذا ما ذكر القاضي في التقريب انه المشهور عنه وقيل اصول الديانات
التي يختلف فيها اهل القبله ويرجع المخالفون فيها الي ايات واثار محتمله للتاويل كالرويه وخلق
الافعال واما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من اهل الملل كاليهود والنصاري والمجوس فان في هذا
الموضع ان الحق فيما يقوله اهل الاسلام حكاه صاحب القواطع ثم قال وينبغي ان يكون التاويل
علي هذا الوجه لانا نعلم انا احقا من هذه الامة لا نقطع بتضليل اليهود والنصاري والمجوس وان
قولهم باطل قطعا ولان الدلايل القطعيه قامت لاهل الاسلام في بطلان قول هولاء الفرق والدلايل
القطعيه يوجب الاعتقاد القطعي فلم يكن بد من القول بانهم ضالون مخطيون قطعا واذا
ثبت هذا فيما خالفنا فيه القدريه والمجسمه و[illegible] والجهميه والروافض والخوارج وساير
من خالف اهل السنه لانا نقول ان الدلايل القطعيه قد قامت لاهل السنه علي ما يوافق
عقايدهم فيثبت ما اعتقدوه قطعا واذا ثبت ما اعتقدوه قطعا حكم ببطلان مخالفته
قطعا ثبت انهم ضلال ومبتدعه انتهي وبنى علي هذا التاويل لمذهب العنبري الكرماني
والتفتازاني واستشهد السبكي له بما نقله صاحب القواطع عنه ايضا انه حكي عنه انه كان يقول

في

في مشبتي القدر هولاء قوم عظموا الله وفي نافيه هولاء نزهوا الله ولم ينقل عنهم مثل ذلك في حق اليهود
والنصاري وامثالهم ثم قال السبكي وعلي هذا ينبغي حمل مذهب الجاحظ ايضا ولكن صرح القاضي
عنه في التقريب بخلافه فانتفي ما في حاشية الابهري وقول من زعم ان يكون الخلاف الذي
هو من اهل القبلة لا استبعاد الخلاف من المسلم في كون اليهودي مخطيا في نفيه رسالة نبينا صلي
الله عليه وسلم ليس علي ما ينبغي لان القول بان اليهودي غير مخطي في نفي نبينا صلي الله عليه وسلم
ليس بابعد من القول بان المجسمه من اهل القبلة غير مخطي في ان الله جسم وفي جهة انتهي
لنا اجماع المسلمين قبل المخالف من الصحابه وغيرهم من لدنه عليه السلام وهلم جرا
كانوا علي قتال الكفار وانهم في النار بلا فرق بين مجتهد ومعاند مع علمهم بان كفرهم
ليس بعد ظهور حقيقة الاسلام لهم جميعهم بل لبعضهم ولو كانوا غير اثمين لما ساغ قتالهم
وانهم من اهل النار وهو ظاهر ثم هذا ان كان خلاف المخالف فيمن خالف ملة الاسلام جملة
وكيف لا والمخالف خارج عن ملة الاسلام بهذه المخالفة لا يعتد بقوله لو كان قبلها مسلما فالاجماع
قائم من هذه الامة بانه هالك كما قال المصنف رحمه الله والاولي اي الاجماع علي قتالهم
لا يجري دليلا علي تاثيم المجتهد منهم علي قواعد الحنفيه القايلين وجوبهم اي قتالهم لكونهم
حربا علينا لا لكفرهم واغالهم اي الحنفيه في التاثيم القطع بالعمومات الدالة علي ذلك
مثل فويل للكافرين ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من
الخاسرين وهذا القطع اما من الصيغة الموضوعه للعموم مثل الكافرين والخاسرين او من الاجماعات
الكاينه من العصر الاول قبل ظهور المخالف علي عدم التفصيل في كفرهم وان كان خلاف المخالف
مخصوصا بما اختلف فيه المسلمون من الاصول فهو محجوج بالاجماع قبله قالوا اي القايلون
بنفي التاثيم عن المجتهد في ضد الاسلام وان كان ممن ليس مسلما تكليفهم اي الكفار تكليف بنقيض
مجتهدهم بما لا يطاق لانه اي ما يودي اليه الاجتهاد كيف لانه حكم هو واداك اليه الذكاء او
ليس بواقع لا فعل اختياري للنفس لكونه متكلفا ان ياتي به علي وجه كذا بعينه فهو ما يودي
اليه بغير فعله الاختياري وهو النظر فليس مقدوره له فلا يكلف به فالمكلف به اجتهاده وقد
فعل الجواب منع فعله اي لا نسلم انه فعل ما كلف به من الاجتهاد اذ لا شك ان علي هذا المطلوب
اي الايمان ادلة قطعيه ظاهرة لو وقع النظر في موادها الزمها اي الادلة القطعيه المطلوب
قطعا فاذا لم يثبت المطلب عند تكلف علم انه اي عدم ثبوته عنده لعدم الشروط في النظر
بالتفصيل اي بواسطته مثلا منها لعنه با وضي فارضا ظهور متدعي نبوة ادعي نسخ شريعتكم
لزمه السفر الي محل ظهوره دعوته لينظر وانتازع وجوده ودعواه ثم تواتر من صفاته
واحواله ما يوجب العلم بنبوته فاذا اجتهد جامعا للشروط قطعا من العادة انه اي هذا
المجتهد يلزمه اي اجتهاده علمه اي المجتهد به اي بهذا المدعي لظهور وضوح الادله ولو اجتهد
في مكانه فلم يجزم به لا يعذر لانه اي اجتهاده في غير محله اي ظهور دعوته ولا حاصل انه كلف
بالنظر الصحيح ولم يفعله علي ان القول بان الاعتقاد غير مقدور لكونه من الصفات والكيفيات
النفسانيه والمقدور انما هو الفعل الاختياري قال الابهري لا يتم لانه ان اريد بالفعل التاثير فلا نسلم
ان غيره ليس بمقدور واذا العلم الكسبي مقدور مع انه ليس تاثيرا من الصفات وان اريد به ما يحصل

به عقيبه القدرة الحادثة ويكون اثرا لها على مذهب من يقول القدرة الحادثة موثرة في الاعتقاد
من هذا القبيل ولهذا قالت المعتزلة العلم الكسبي يتولد من النظر وعرفوا التوليد بان
يوجب فعله فعلا اخر لفاعله كيف ولو لم يكن الاعتقاد مقدورا لامتنع التكليف به **واما
الجواب** عن حجتهم كما في الشرح العضدي **بمنع كون نقيض اعتقادهم غير مقدور لهم
اذ ذاك** اي غير المقدور لهم الذي لا يجوز التكليف به هو **الممتنع عادة كالطيران وحمل الجبل
وما ذكر** وهو **ان الامتناع** لتكليفهم بنقيض مجتهدهم هو امتناع بالغير اي **بشرط وصف الموضوع هكذا
معتقد ذلك الكفر يمتنع اعتقاده غيره** اي الكفر **ما دام الكفر معتقده والمكلف به الاسلام**
وهو اي الاسلام **مقدور له** ويمكن حصوله من غيره ومثله لا يكون مستحيلا وخبر الجواب **لا يزيل
الشغب** عن الاولى اثبات الفائه لانه جواب اما وانما الا بلة **اذ يقال التكليف بالاجتهاد لاستعلام
ذلك** اي الايمان **فاذا لم يرد الاجتهاد اليه** اي الى ذلك **لو لزم** ذلك **كان** التكليف بالاجتهاد لاستعلام
ذلك تكليفا **بالا يطاق مسئلة الجبائي** وابنه على ما في البدايع **ونسبه الى المعتزلة لا حكم في
المسئلة الاجتهادية** اي التي لا قاطع فيها من نص او اجماع **قبل الاجتهاد سوى اجابه** اي الاجتهاد
فيها **تعلق** بها وكان هو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده ونسبه اليهم في الاسلام وصاحب الميزان
والروياني والماوردي وزاد وهو قول ابي الحسن الاشعري ثم قال وقالت الاشعرية بخراسان
لا يصح هذا المذهب عن ابي الحسن قال والمشهور عنه عند اهل العراق ما ذكرناه وذكر ايضا عنه
وعن القاضي والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث غير واحد منهم صاحب الكشف
فالحق عندهم متعدد وانما اختلفوا في ان تلك الحقوق متساوية في الحقيقة الا طائفة منهم نعم
وطائفة لا بل احد تلك الحقوق احق من غيره **ولا يمتنع تعينه** اي الحكم المتعلق بها **للاجتهاد
لحدوثه** اي الحكم **عندهم** اي المعتزلة وانما ان نفيه على قول الاشعرية لان الحكم قديم عندهم
قد ذكر التفتازاني ان المعنى لله فيه خطابا لكنه انما يتعين وجوبا وحرمة او غيرهما بحسب ظن
المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وذكر الابهري ان ليس المراد بالحكم
هنا خطاب الله المختلف في قدمه وحدوثه بل ما يتادي اليه الاجتهاد ويستلزمه ويجب عليه
وعلى من تقلده العمل به **والباقلاني** والاشعري على ما ذكر السبكي **وطائفة الحكم الثابت**
للواقعة **قبله** اي الاجتهاد **تعلق ما يتعين** ذلك الحكم **به** اي بالاجتهاد **واذ علمه** عز وجل
محيطا بما يتعين من الحكم **امكن كون الثابت تعلق** حكم **معلق لما في حق كل** من المجتهدين
وهو اي الحكم المعين **ما علم انه يقع عليه اجتهاده واذ وجب الاجتهاد** للواقع على المجتهدين
واختلف ما يقع عليه اجتهادهم **تعدد الحكم بتعددهم والمختار** ان حكم الواقعة المجتهد فيها
حكم معين اوجب طلبه فمن اصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطي ونقل هذا عن
الائمة **الاربعة** ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وذكر السبكي ان هذا هو الصحيح عنهم بل
نقله الكرخي عن اصحابنا جميعا ولم يذكر القرافي عن مالك وغيره وذكر السبكي انه الذي اجازه
اصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد اخطا عليه **ثم المختار** كما صرح
به اصحابنا وفي المحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي ان المخطي
ماجور لما تقدم في بحث الخطا من الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران واذا حكم

فاجتهد

فاجتهد فاخطا فله اجر واحد **ومن طايفة لا اجر ولا اثم** ذكره في الكشف وغيره قال المصنف
ولعله اي هذا الخلاف **لا يتحقق فان القول باجره ليس على خطايه بل لامتثاله امر الاجتهاد
وثبوت ثواب ممتثل الامر معلوم من الدين لا ينافي تعينه واثم خطايه موضوع اتفاقا**
بين اهل هذين القولين **فهو** اي فهذا القول الثاني هو القول **الاول** قلت وقد حكي ان فعيه
فيما عليه الاجر للمخطي اختلافا فامام الحرمين الذي ذهب اليه الائمة انه لا يوجر على الخطا بل
على استفراغه في تعقل النظر فان الخطي اشد ولا اثم بزول قال والاول اقرب لان المخطي قد يحيد
في الاول عن سنن الصواب والافعي ثم الاجر على ما فيه وجهان عن ابي اسحاق المروزي احدهما وهو
ظاهر النص واختيار المزني وابي الطيب انه على القصد الى الصواب لا الاجتهاد لانه افضى به
فكانه لم يسلك الطريق المامور به انتهى والنص المذكور قول المزني في كتاب ذم التقليد قال
الشافعي في الحديث اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر ولا يوجر على الخطا لان الخطا في الدين لم
يومر به احد وانما يوجر لارادته الحق الذي اخطاه قال ابو اسحق ويجوز ان يوجر على قصده
وان كان الفعل خطا كما لو اشترى رقبة فاعتقها تقربا الى الله ثم وجدها حرة الاصل بعد
تلف ثمنها فهو ماجور وان لم يصح شراؤه ولم يقع عتقه لما اتى به من القصد الى فك الرقبة
والتقرب الى الله وشبهه القفال برجلين رميا الى كافر فاخطا احدهما يوجر على قصد الاصابة
والثاني يوجر على القصد والاجتهاد جميعا لانه بذل وسعه في طلب الحق والوقوف عليه وربما
سلك الطريق في الابتدا ولم يتيسر له الاتمام قلت وعلى هذا ايضا غير واحد من الحنابلة منهم
ابو عقيل لكن قال ابن الرفعة وهذا مناسب اذا اسلكه في الابتدا فانه حاد عنه في الاول
نعين الوجه الاول ونص القاضي ابو الطيب على انه الاصح لان ذلك الاجتهاد خلاف الاجتهاد
الذي اجر به قلت ولا يعري عن نظر للمصنف هذا او اورد عليه لو كان على القصد لوجب ان يكون
له عشر اجر المصيب للحديث الصحيح من هم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة كاملة فان عملها كتبت
له عشر حسنات واجيب بالقبول بالموجب لما عن عبد الله بن عمرو ابن العاص قال جا خصمان
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقض بينهما فقلت يا رسول الله كنت اولى قال وان كانت قلت
ما اقضي قال انك ان اصبت كان لك عشر حسنات وان اخطات كان لك حسنة واحدة اخرجه
النقاش في كتاب القضاء وصححه الحاكم في المستدرك لكن تعقب بان مداره على فرج بن فضالة
ضعفه الاكثرون ومحمد بن عبد الله الهراني وابو محمد لا ن قلت ويمكن التفصي عن هذا الايراد
على قاعدة الشافعية بان حديث الصحيحين مقدم على ذا لانه خاص وذا عام والخاص مقدم
على العام عندهم واما على قاعدة الحنفية فغير ظاهر الا انه لا اشكال بعد اعلام حيث كان
الامر على نفس الاجتهاد كما هو ظاهر كلام المصنف والله سبحانه اعلم هذا وقال ابن دقيق العيد
لله تعالى في الواقعة حكمان احدهما مطلوب بالاجتهاد ونصب عليه الدلايل والامارات فاذا
اصابه حصل اجران اجر الاصابة واجر الاجتهاد والثاني وجوب العمل بما ادى اليه الاجتهاد
وهذا متفق عليه فمن نظر الى هذا الثاني ولم ينظر الى الاول قال حكم الله على احد ما ادى اليه
اجتهاده واما الاخر فبالنظر الى الحكم الذي في نفس الامر المطلوب بالنظر انتهى ثم قال قد
اورد كيف يثاب على الاصابة وهي ليست من صنعه واجيب لانها من اثار صنعه وقيل يجوز ان يكون

الثواب الثاني لكونه سن سنة يقتدي به فيها من يتبعه من المقلدين قيل فعلى هذا لا يوجر
على الخطأ على اتباع المقلدين له بخلاف المصيب فقد اهتدى به لانه صادف الهدى وهو كما قال صلى
الله عليه وسلم لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم بخلاف مقلد المخطئ فان المخطئ
لم يحصل على شيء غايته الامر سقط الحق عنه باعتبار ظنه قلت وفيه نظر يظهر مما يذكر في اخر هذه
المسئلة والله سبحانه اعلم وهذان القولان بناء على ان عليه اي حكم الله في الحادثة دليلا
ظنيا وهو قول اكثر الفقهاء من اصحاب الائمة وكثير من المتكلمين وقيل بل عليه دليل قطعي
والمخطئ اثم وهو قول بشر والاصم ذكره ابن الحاجب وغيره وزاد بعضهم وابن علية وبعضهم
ابن ابي هريرة وقيل غير اثم لخفائه اي الدليل القطعي وغموضه وعزاه في الكشف الى الاصم
وابن علية والى انه مال اليه ابو منصور الماتريدي وفي المحصول الى الجمهور من قائلي ان عليه
دليلا قطعيا وقيل لا دلالة عليه ولا امارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن
وجده فله اجران ومن اخطا فله اجر وعزي هذا في المحصول وغيره الى طائفة من الفقهاء
والمتكلمين زاد القرافي ونقل عن الش فعي ونقل الحنفية الخلاف انه اي المخطئ مخطئ ابتدا
وانتهاء في اجتهاده وفيما ادى اليه اجتهاده وهو اختيار ابي منصور الماتريدي او مصيب في ابتدا
اجتهاده مخطئ انتهاء فيما طلبه وهو قول الرستغفني وعزاه بعضهم الى الش فعي وهو اي هذا
الاخير المختار عند فخر الاسلام وموافقيه وغير خاف ان نقل الحنفية مبتدا خبره لا يتحقق اذ
لا ابتداء للاجتهاد وهو اي المجتهد به اي الاجتهاد مؤتمر غير مخطئ به اي الاجتهاد قطعا
وكيف وهو آت بما كلف به ممتثل لما امر به بقدر وسعه لا حرج به وليشهد له ايضا ما في التقويم
وقال علماؤنا كان مخطئا للحق عند الله مصيبا للحق في عمله حتى ان عمله يقع صحيحا شرعا كانه
اصاب الحق عند الله واحد فيه ان الذي اخطا ما عند الله مصيب في حق عمله وقال محمد بن
الحسن في كتاب الطلاق اذا تلاعن الزوجان ثلاثا ففرق القاضي بينهما نفذ قضاؤه وقد
اخطا السنة فجعل نفاذه في حقه صوابا مع فتواه انه مخطئ الحق عند الله تعالى انتهى وقد ظهر
من هذا ان ما نقله الماوردي وغيره عن ابي يوسف كل مجتهد مصيب وان كان الحق في واحد
فمن اصابه فقد اصاب الحق ومن اخطاه انتهى غير مخالف في المعنى لما عن ابي حنيفة ومحمد والله
سبحانه اعلم وان حمل كونه مخطئا ابتدا على خطائه فيه اي في الاجتهاد لاخلاله ببعض شروط
الصحة للاجتهاد فاتفاق اي فكونه مخطئا اتفاقا وقيل هو نزاع لفظي لان من قال المجتهد
مخطئ انتهى لا ابتدا اراد بالاصابة ان دليله لا بد وان يكون موصلا ما هو حق عند الله ومن قال مخطئا
انتهاء لا ابتدا اراد بالاصابة ابتدا استفراغ الجهد في رعاية شروط الاجتهاد وفي الدليل الموصل
الى ما هو الحق لنا على المختار لو كان الحكم في الحادثة ما ادى اجتهاد المجتهد اليه كان المجتهد
بظنه للحكم يقطع بانه اي مظنونه حكمه تعالى والقطع ثابت بان القطع بان مظنونه حكمه تعالى
مشروط ببقاء ظنه كذلك الحكم والاجماع ايضا ثابت على جواز تغيره اي ظنه بظن غيره وعلى
وجوب الرجوع عن الحكم الاول الى ذلك الغير وانه اي ذلك الحكم الاول لم يزل عنده ذلك
القطع به بل بينا كذا ان حكم القطع به القطع بان متعلقه هو الحكم في حق المجتهد ووجب عليه
العمل به فيكون عالما بالشيء ما دام ظانا له ولا يقال لا نم اجتماع الظن والعلم فيه اذا الظن ينتفي

بالعلم

بالعلم لانا نقول انتفاء الظن ممنوع فانا نقطع ببقاء الظن والمكابرة اي بقاء الظن بديهة اي
مكابرة فيجتمع العلم والظن للشيء الواحد فيجتمع النقيضان لتجويز النقيض للحكم وعدمه
اي تجويز النقيض والزام كونه اي اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يلزم اصابة
كل مجتهد يلزم اصابة واحد وخطا الاخرين للعلم بالدليل القاطع وهو الاجماع لان الحكم الذي
ادى اليه الاجتهاد صوابا كان او خطا يجب اتباعه على الوجه الذي ادى اليه من الوجوب وغيره
والعلم بوجوب ما بعينه مشروط ببقاء ظن المجتهد فيكون المجتهد عالما حال كونه ظانا فيلزم القطع
وعدم القطع وهما نقيضان فاذا كان مشترك الالزام كان الدليل باطلا اذ به يعلم ان منشا الفساد
ليس خصوصية احد المذهبين منتف لانه انما يتم لو اتحد متعلق الظن والعلم هنا لكنه لم يتحد
هنا لاختلاف محل الظن وهو اي محل حكمه اي خطابه تعالى المطلوب بالاجتهاد ومحل العلم
وهو اي محله حرمة مخالفته اي الحكم المذكور لانه واجب الاتباع بشرط بقاء ظنه لوجوب
اتباع الظن لان محله الحكم المطلوب بالاجتهاد فهنا خطابان الثابت في نفس الامر وهو
المظنون وتحريم تركه اي المظنون ويلازمه اي هذا المجموع ايجاب الفتوى به اي بذلك
الحكم المظنون وهما اي تحريم تركه وايجاب الفتوى به متعلقة اي الحكم المظنون المعلوم بالنسبة
صفة متعلقه فلم يتحد الخلاف بخلاف قول المصوبة فان الحكم في نفس الامر ليس الا ما ادى
اليه الاجتهاد فيكون الخطاب متعلق العلم كما هو متعلق الظن فيتحد المحلان فان قالوا اي
المصوبة هذا الجواب بعينه وهو بيان تعدد متعلق العلم والظن جار في دليلكم لانا نقول
متعلق الظن كونه اي الدليل دليلا اي دالا على الحكم ومتعلق العلم ثبوت مدلوله اي الدليل
وهو الحكم شرعا بذلك الشرط اي بقاء ظنه فاذا زال الظنه رجع عنه لزوال شرط ثبوته
وهو ظن الدلالة عليه لان الشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه قد ينتفي بانتفاء شرطه اجيب بان
كونه اي الدليل دليلا ايضا حكم شرعي وان كان غير عملي اي ليس بخطاب تكليفي بل هو حكم
شرعي اعتقادي وهو كون الدليل الذي لاح للمجتهد دليلا فاذا ظنه اي كون الدليل دليلا فقد
علمه اي كون الدليل دليلا اذ لو لم يعلم كونه دليلا لجاز ان يكون مخطئا في اعتقاده انه دليل فلا
يكون كل مجتهد مصيبا ان هذا مجتهد وقد اخطا في هذا الحكم وهو اعتقاده انه دليل ويتم الالزام
اي دليل المصوبة اجتماع النقيضين وهو القطع بكون الدليل دليلا وعدم القطع به بخلاف
المخطئة فان على مذهبهم لا يوجب ظن كون الدليل دليلا العلم به وجاز ان يكون في ظن الدليل
دليلا مخطئا ايضا ولا يلزم خلاف الفرض هذا وفي حاشية الابهري وهنا نظر لان الش رع جعل
مناط وجوب العمل بالدليل الظني ظن كونه دليلا لا نفس الدليل فيجوز ان يوجب مجرد الظن
لكونه دليل العلم بوجوب العمل به من غير ان يحصل الجزم به دليلا ويجوز كونه غيره دليلا لا نوجب
العمل بالغير ما لم يتعلق الظن بكون الغير دليلا فالمظنون ما دام مظنونا يجب العمل به واذ اصار
غير مظنون انتفى المتعلق به فلا يجب العمل به فلا فرق بين المذهبين في اندفاع التناقض
على ان المراد بكون كل مجتهد مصيبا اصابته في الاحكام الفقهية لا ان في كل حكم فلا يتم الالزام
وقال المصنف والجواب من قبل المصوبة عن هذا الجواب ان اللازم من
ظن الدليل ثبوت العلم بالحكم ما لم يثبت الرجوع عنه وهو اي ما يثبت الرجوع عنه انتساخ هذا

الحكم بظهور الحكم المرجوع اليه لا لظهور خطائه اي الحكم الاول وبطلانه عندهم اي المصوبة وتجويز انتقاض امدة الحكم الاول بعد هذا الوقت لا يقدح في القطع به حال التجويز لنقيض الحكم وهو المرجوع اليه فبطل الدليل المذكور للمخطئة عندهم اي المصوبة وبهذا الجواب يندفع عن المصوبة الدليل القائل من المخطئة لو كان ظن الحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم لتصويب كل مجتهد امتنع الرجوع عن الحكم لاستلزامه اي الرجوع عنه ظن النقيض للحكم للعلم به بنفي احتماله نقيضه فلم يكن العلم حينئذ كان علما او لو كان ظن الحكم موجبا لعلمه جاز ظنه اي النقيض مع تذكر موجب العلم بالحكم الذي يقتضيه ذلك وهو اي موجب العلم الظن الاول وجواز الظن مع تذكر موجب العلم باطل بيان الملازمة قوله لجواز الرجوع ولو كان ظن الحكم موجبا للعلم به امتنع ظنه اي ظن نقيضه مع تذكر الظن للحكم الاول لامتناع ظن نقيض ما علم مع تذكر الموجب للعلم به مع وجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه والا لو لم يمتنع ظن يقتضيه مع تذكر الموجب لم يكن ذلك الموجب موجبا هذا خلف لكنه اي ظن نقيض الاول جائز بالرجوع عن الاول نقيضه ثم هذه الاوجه الثلاثة يمكن ان يجعل ادلة مستقلة من قبل المخطئة لابطال مذهب المصوبة وقد لا يكتفي بدعوى ضرورية البطلان لامكان بقاء الظن فيجعل دليل بقاء الظن عند القطع بمتعلقه اي الظن لا دليلا مستقلا والذم على المختار وهو قول المخطئة انتفاء كون الموجب موجبا في الامارة حيث قال تمنع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه مع تذكر الامارة التي عنها الظن مع انها بمنزلة الموجب وجوابه اي هذا الالزام اي بطلانه اي كون الموجب موجبا الذي هو الثاني انما هو في غيرها اي الامارة اما هي اي الامارة فلا ربط عقلي بين الظن وما ينشأ عنه حتى يكون بمنزلة الموجب له كما في العلم الذي لا يكون الا عن موجب جاز انتفاء موجبها مع تذكرها كما يزول ظن نزول المطر من الغيم الرطب اي هو مظنته له الى عدم نزوله مع وجوده بل ربما يحصل الظن بشيء ثم يحصل العلم بنقيضه كما اذا ظن شخص كون زيد في الدار لامارات تدل عليه ثم رآه خارج الدار واذا لم يسلم للمخطئة ما تقدم دليلا لهم مع ان المطلوب حق لم يكن ذلك هو الدليل بل الدليل اطلاق الصحابة الخطأ في الاجتهاد شائعا متكررا بلا نكير كعلي وزيد بن ثابت وغيرهما في تخطئة ابن عباس في ترك العول وهو اي ابن عباس خطأهم في القول به فقال من شاء باهلته لاعنته والحقيقة التضرع في الدعاء بالتعيين ان الله لا يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا لكن قال شيخنا الحافظ ولم اقف على انكار علي وزيد صريحا وقدمنا في الاجماع في مسئلة اذا افتى بعضهم تخريج تخطئة ابن عباس معنى للقائل بنحو هذا السياق بدون من شاء باهلته وقول ابي بكر في الكلالة اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله الى قوله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان اراه ما خلا الولد والوالد فلما استخلف عمر قال اني لاستحيي الله ان ارد شيئا قال ابو بكر رواه البيهقي وقال ورويناه عن ابن عباس وابن ابي شيبة قال ابو بكر رايت في الكلالة رايا فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن قبلي والشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد ومثله اي هذا القول قول ابن مسعود في المفوضة المتوفى عنها زوجها اجتهد الى قوله فان يكن خطا فمن ابن ام عبد ولم اقف عليه مخرجا ويغني عنه قوله

وعنه

وعنه اي ابن مسعود مثل قول ابي بكر الماضي ففي سنن ابي داود عنه فان يك صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وقد تقدم انه يريدون بهذا في الكلام في جهالة الراوي وقول علي لعمر في المجهضة بضم الميم وكسر الهاء وهي المراة التي اسقطت جنينا خوفا من عمر لما استحضرها وسال عمر من حضره عن حكم ذلك فقال عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ثم سال عليا ماذا تقول ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا يعني عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وان لم يجتهدا فقد غشاك كذا في شرح العلامة ومشى عليه التفتازاني والذي في الشرح العضدي وعن علي في قصة المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطا وان لم يجتهد فقد غشك انتهى وهو المذكور في رواية البيهقي فاخرج عن الحسن البصري ان عمر ارسل الى امراة من نساء الاجناد يغشاها الرجال بالليل يدعوها وكانت توفي دنح ففزعت فالقت حملها فاستشار عمر الصحابة فيها فقال عبد الرحمن ابن عوف انك مؤدب ولا شيء عليك قال علي ان اجتهد فقد اخطا وان لم يجتهد فقد غشك عليك الدية فقال عمر لعلي عزمت عليك لتقسمها على قومك قيل اراد قوم عمر واضافهم الى علي اكراما وقد ظهر في ان كان ما يعزى في العضدي لعبد الرحمن لا لعثمان كما ذكر الكرماني ثم هذا مذهب الحسن ففي خلاف لاصحابنا ولا حجة له في هذا على اصوله لانه منقطع فان الحسن ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ثم الاجهاض القاء الولد قبل تمامه سيده وغيره واستدل للمختار باوجه ضعيفة احدها ان كان احد قولي المجتهدين او كلاهما بلا دليل فباطل لان القول في الدين بلا دليل باطل وان كان قولهما بدليل والجواب ان تساوي دليلاهما تساقطا وكان الحكم الوقف والتخيير فكانا في النفي والاثبات مخطئين والا ان ترجح احدهما تعين الراجح للصحة ويكون الاخر خطا اذ لا يجوز العمل بالمرجوح واجيب ان ذلك التقسيم انما هو بالنسبة الى نفس الامر لكن الامارات ترجحها بالنسبة الى المجتهد اي ليست ادلة في نفسها بل بالنسبة الى نظر الناظر فانها امور اضافية لا حقيقية فكل من القولين راجح عند قائله وصواب لرجحان امارته عنده ورجحانه عنده هو رجحانه في نفس الامر لانه تابع لظن المجتهد ثانيها ما اشار اليه بقوله وبان المجتهد طالب لمعرفة حكم الله في الواقعة ويستحيل طالب بلا مطلوب فاذن له مطلوب فمن اخطا اي ذلك المطلوب فهو المخطئ ومن وجده فهو المصيب اجيب نعم يستحيل طالب ولا مطلوب لكنه ظنه اي المجتهد فيتعدد الصواب لتعدد الغالب على الظنون للمجتهدين ثالثها ما اشار اليه بقوله وبالاجماع على شرع المناظرة بين المجتهدين وفائدتها ظهور الصواب عن الخطا وبتصويب الجميع ينتفي ذلك واجيب بمنع الحصر اي حصر فائدة المناظرة في ذلك لجوازها اي فائدتها ان يكون ترجيحا اي بيان ترجيح احدى الامارتين على الاخرى فتعتقد الراجحة او تساويهما فتحكم بمقتضاه من وقف او غيره وتمرينا للنفس على المناظرة فتحصل ملكة الوقوف على الماخذ ورد الشبه وتشحيذ الخاطر فيكون ذلك عونا على الاجتهاد ولا يخفى ضعفه اي تمرينا فان من الظاهر ان شرع المناظرة ليس لهذا فقط ما قبله كفاية رابعها ما اشار اليه بقوله وبلزوم المحال الحل الشيء وتحريمه معا في زمان واحد على تقدير التصويب مثل حل المجتهد

كالكتابه وحرمتها لو قال بعلها المجتهد كان فعبوا انت باين ثم قال راجعتك اذ هي بالنظر
الي معتقده حل لان الكنايات عنده ليست بوائن فيجوز الرجعه وبالنظر الي معتقدها
حرام لان هذه الكناية عندنا طلقه باينه فلا يجوز الرجعه وحلها لاثنين لو تزوجها
مجتهد بلا ولي لكونه يري صحة ثم مثله اي ثم تزوجها مجتهد به اي مولي لكونه لا يري صحة
الاول واجيب بان هذا مشترك الالزام اذ يرد علي الخطيه اذ لا خلاف في وجوب اتباع ظنه
اي المجتهد فيجتمع النقيضان وجوب العمل بحلها له اي المجتهد كان في لكونه مظنونه
جواز الرجعه ووجوبه اي العمل بحرمتها عليه لكون مظنونها عدم جواز الرجعه وكذا
وجوب العمل بحلها للاول ووجوبه اي العمل بحلها للثاني في المسئلة الثانيه فان لم يكن
الوجوبان متناقضين لتناقض متعلقيهما نظرا الي نفسهما فانهما متماثلان لان استلزم اجتماع
متعلقه اي الوجوب اجتماع المتناقضين فان حلها لاحدهما يناقض حلها للاخر في زمان
واحد فان اجبتم ايها الخطيه بانه لا يمتنع اجتماع النقيضين بالنسبه الي مجتهدين فكذلك
المتنازع فيه وهو كون كل مجتهد مصيبا لا يمتنع اجتماع النقيضين فيه حل الحل والحرمة
بالنسبة الي المجتهدين نعم يستلزم مثل مفسدة المنازعه اذ يلزم علي هذا في الاولي
ان يكون للزوج طلب التمكين منها وللزوجه الامتناع منه وفي الثانيه ان يكون لكل
من الزوجين طلب التمكن وهو ح وقد يفضي الي التقاتل فيلزم فيه اي في هذا ح رفعه
الي قاض يحكم برايه فيلزم حكمه الاخر واذن فالجواب الحق ان مثله مخصوص من تعلق
الحكمين فلا يتعلقان في مثل هذا بل الثابت حرمتها الي غاية الحكم لان لزوم المفسدة
يمنع شرع ذلك اي الحكمين مع ايجاب الارتفاع الي القاضي لان تلك المفسدة قد تقع قبل
الارتفاع اليه بان اباها اي المجوز قبل الارتفاع لشدة حاجة له اليها وابا ها كل منهما قبله
وذلك قريب في العاده فيقع مفسدة المنازعه والتقاتل فوجب ان مثله وهو ما يودي
الي ذلك ان يثبت فيه اذا وجد حكم واحد وهو حرمتها الي ان يحكم حاكم ذكره المصنف
وبما وضحناه من ان هذا مخصوص من تعلق الحكمين وان الثابت حرمتها الي غاية الحكم
اندفع ما ورد من ان القضا لدفع النزاع اذا تنازعا في التمكين ذكره الخنجي وقرره
محقق اي سكت عليه ولم يعقبه التفتازاني وهو اي المورد بعد اندفاعه بما ذكرنا
لان من انه مخصوص من تعلق الحكمين فليس الثابت الا حرمتها الي غاية الحكم الرافع للخلاف
غير صحيح في نفسه اذ لا مانع من رفع تعلق الحل والحرمة بالقضا مع كون كل منهما
اي الحل والحرمة صوابا لانه اي رفعه بالقضا نسخ منه تعالي لاحدهما عند حكم القاضي
بالموافق للاخر كالرجوع عن احد القولين لاحدهما عندهم اي المصوبة وحول هذا الحام
الابهري حيث قال ولقايل ان يقول بل حكم الحاكم يرفع تعلق الحل والحرمه لان ظن المجتهد
انما يفيد تعلق الحكم اذا لم يعارضه معارض وحكم الحاكم معارض له لان الشارع اوجب
العمل به قالوا اي المصوبة لو كان المصيب واحدا وجب النقيضان علي المخطي ان وجب
حكم نفس الامر عليه ايضا لان المخطي يجب عليه اتباع ظنه اجماعا وهو ح والا اذا لم يجب عليه
حكم نفس الامر وجب عليه العمل بالخطا الذي هو مظنونه وحرم عليه العمل بالصواب

الذي

الذي هو الحكم في نفس الامر وهو اي وجوب العمل بالخطا وتحريمه بالصواب ح اجيب باختيار
الثاني اي عدم وجوب حكم نفس الامر ووجوب مظنونه ومنع انتفاء الثاني اي وجوب العمل
بالخطا للقطع به اي بوجوب العمل بالخطا فيما الوحي علي المجتهد قاطع من نص او اجماع فادي
اجتهاده الي مخالفته حيث تجب مخالفته لوجوب اتباع الظن والاتفاق انه اي خلاف القاطع
خطا اذ الخلاف في ان كل مجتهد مصيبا والمصيب واحد انما هو فيما لا قاطع فيه من الاحكام
الاجتهاديه اما ما فيه دليل قاطع فالاجتهاد علي خلافه اي القاطع خطا اتفاقا ثم ان
كان قد قصر في طلبه فهو اثم ايضا لتقصيره فيما كلف به من طلب وان لم يكن في طلبه بل انما تعذر
عليه الوصول اليه لبعد الراوي عنه او لاخفاء به منه فلا اثم عليه قالوا ثانيا قال صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فجعل الاقتدا بكل منهم هدي مع اختلافهم فلا
خطا في اجتهاده والا لو كان احدهم مخطيا في اجتهاده ثبت في الخطا وهو اي الخطا ضلال لا هدي
لانه بعد حكم عينه الله تعالي اجيب بانه اي الخطا هدي اي من وجه وهو كونه مما ادي اليه
الاجتهاد لايجاب الشارع العمل به سوا كان مجتهدا او مقلدا قلنا وله الاهتدي في الحديث
لان المراد به فيه متابعة ما يوصل الي الصواب والعمل بما ادي اليه الاجتهاد كذلك لما ذكرنا علي
ان الحديث لطرق بالفاظ مختلفة ولم يصح منها شي علي ما قالوا وقد اشبعنا القول فيه في
مسئلة ولا ينعقد باهل البيت من مسايل الاجماع بكنيله ثم وجه القايلين باستوا الحقوق
ان الدليل الدال علي تعددها وهو تكليف الكل باصابة الحق لم يوجب التفاوت بينها فترجيح
بعضها ترجيح بلا مرجح ووجه القايلين بان واحدا منها احق وهو القول بالاشبه ان
استواها يقطع تكليف المجتهد في طلب الحكم في الواقع لتحقق اصابة كل مجتهد ما هو الحق
بمجرد اختياره ما غلب عليه ظنه بادني نظر لان الكل حيث كان حقا عند الله علي السوا لم يكن في
تعاب النفس واعمال الكلفة في الطلب فايدة بل يختار كل مجتهد ما غلب علي ظنه من غير
امتحان كالمصلي في الكعبه يختار اي جهة شا من غير بذل المجهود وذلك باطل لان فيه
اسقاط درجة العلما والاجتهاد والنظر في الماخذ والمدارك لان المقصود من النظر
اظهار الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل واذا كان
الكل علي السوا في الحقيه علي السوا فيلزم اللزوم المذكور واجيب عن هذا من قبل الاولين
بانه انما يلزم هذا ان لو كان ما ذهب اليه كل حقا عند الله قبل الاجتهاد وليس كذلك
بل الحكم تحققه ما ادي اليه اجتهاد كل تابع لاجتهاده وقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة
الحق بمجرد الاختيار بل ولا يثبت له ولاية الاختيار وبعد ما اجتهد وادي اجتهاده الي
شي مع سلامة منه عن المعارض لا يجوز له الاختيار ايضا لان ذلك هو الحق في حقه دون ما ادي
اليه غيره فلم يسقط درجة العلما والاجتهاد ولا النظر في الماخذ علي ان المقصود من المناظرة
غير منحصر فيما ذكرنا كما تقدم والله سبحانه اعلم تتمة من المخطئة الحنفية وقد فسروا الخطا
بالمعني المشار اليه يعني ضد الصواب وهو اي الخطا بهذا المعني الجهل المركب وتقدم
في مباحث النظر تعريفه والكلام فيه الي ثلاثة من الاقسام والذي يظهر اولا ان الخطا
بهذا المعني اعم من الجهل المركب كما لا يخفي وثانيا انهم يصرحوا بتخصيص الاقسام الاتية

بجهل المركب ولا يظهر انطباقه على جميعها وخصوصا القسم الثالث كما ستطلع نعم قسموا الجهل
الى هذه الاقسام ويظهر ان مرادهم به ما هو اعم من كل البسيط والمركب كما اشار اليه في التلويح
وقد سبق ذكره في مباحث النظر حيث قال في بحث العوارض المكتسبة فمن الاولى اي التي تكون
من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فانه قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد
بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا
المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة فهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح
شبهة وجهل يصلح عذرا واعلم ان تربيع الاقسام له بناء على ما مشى عليه صدر الشريعة وغيره موافقة
لفخر الاسلام واما تثليثها كما مشى عليه المصنف فموافقة لصاحب المنار ولا امر في ذلك قريب
الاقسام الاول الجهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو اربعة اقسام جهل الكافر بالذات اي ذات
واجب الوجود تعالى والصفات اي وصفات كماله ونعوت جلاله من الصفات الذاتية وغيرها
لانه اي هذا الكافر مكابر اي مترفع عن الانقياد للحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباية للعلم
لوضوح دليله اي وجود واجب الوجود بما له من صفات الكمال ونعوت الجلال حسا من الحوادث
المحيطة به اي بالكافر انفسا وافاقا وعقلا اذ لا يخلو الجسم عنها اي عن الحوادث من الاعراض
وغيرها وما لا يخلو عنها اي عن الحوادث حادث بالضرورة لا بد له من موجود اذ لم يكن الموجود
مقتضى ذاته ويستلزم الحكم بوجود ذاته الحكم بصفاته العلى بالضرورة كما عرف في فن الكلام
وكذا منكر الرسالة من الله تعالى لاحد من رسله ولا سيما لخاتم النبيين محمد عليه من الله
افضل الصلاة والتسليم الى الناس اجمعين وتقدم تعريفها في شرح خطبة الكتاب بعد ثبوت
المعجزة وهي امر لا يقدر عليه الا الله تعالى بخارق للعادة على وفق دعوى مدعي الرسالة مقرون
بها مع عدم المعارضة من المرسل اليهم اي بان لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق ولا سيما القران العظيم
فانه المعجزة المستمرة على ممر السنين وثبوت تواترها يوجب النبوة لمدعيها من اهلها بالاتيان
بما يصدقه في ذلك وتقدمت الاشارة الى تعريفها في شرح خطبة الكتاب ايضا لكونها اما
محسوسة في زمانه منقولة بالتواتر فيما بعده حتى صارت بمنزلة المحسوس وخصوصا بعد
ذلك لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذا اي والكون منكرها كافرا مكابرا لا يلزم مناظرته
لانتفاء ثمرتها ثم لانتفاء العذر في حق المصر على الكفر وخصوصا بعد الاطلاع على محاسن
الاسلام لم يبق المرتد عن الاسلام عليه ولم يرجع اليه وفي التلويح فان قلت الكافر المكابر
قد يعرف الحق وانما ينكره مجردا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر
في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق
جهلا بسيطا ومنها ما يكون جهلا مركبا وكذا الكافر مكابر في حكم لا يقبل التبدل عقلا ولا شرعا
كعبادة غيره تعالى لوضوح الادلة القطعية العقلية والنقلية على انفراده تعالى باستحقاق
العبادة فلا يكون لكفرهم حكم الصحة اصلا واما ديانته اي اعتقاد الكافر في حكم غيره
اي لحكم غير ما لا يقبل التبدل وهو ما يقبله كتحريم الخمر حال كونه ذميا فلا اتفاق على اعتباره

اي تدنيه

اي تدنيه دافعا للتعرض له حتى لو باشره ما دان به لا يتعرض له ذميا فلا اتفاق على اعتباره
لا يجد لشرب الخمر اجماعا للتدين له ثم لم يضمن الى في متلفها اي خمر مثلها ان كان ذميا ولا قيمتها
ان كان مسلما وبه قال احمد للحديث المتفق عليه الا ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة
والخنزير والاصنام وما حرم بيعه لا حرمته لم تجب قيمته كالميتة حتف انفها ولانها ليست
بمال متقوم واتلاف ما ليس بمتقوم لا يكون سببا للضمان وعقد الذمة خلف عن الاسلام فكل
حكم يثبت بعقدها والحاصل ان عنده خطاب التحريم يتناول الكافر الذمي كالمسلم وقد
بلغه ذلك اشاعة الخطاب في دار الاسلام والكافر تعنتا فلا يكون عذرا الا ان الشرع امر
بان لا يتعرض لهم بعقد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت في حقه وما لا يرجع الى
التعرض لا يثبت في حقه وضمنوه اي الحنفية متلفها مثلها ان كان ذميا وقيمتها ان كان مسلما
وبه قال مالك لا للتعدي لديانة الكافر الذمي حلها بل لبقاء التقوم لها في حقهم اي اهل الذمة
كما يشير اليه ما اخرج عبد الرزاق وابو عبيد وعن سويد بن غفلة بلغ عمر ان عماله يأخذون
الجزية من الخمر فناشدهم ثلاثا فقال له بلال انهم ليفعلون ذلك قال فلا يفعلوا ولوهم
بيعها زاد ابو عبيد فخذوا انتم من الثمن واخرجه ابو يوسف في كتاب الخراج بلفظ ولوا اربابها
بيعها ثم خذوا الثمن منهم واتلف مالا متقوما في حق المتلف عليه وجب ان لا يضمن كاتلاف
الشيء المتفق على ماليته وتقومه بخلاف الميتة حتف انفها فان احدا من اهل الاديان لا يدين بتمولها
ولان الدفع عن النفس والمال بذلك اي بالتضمين لان المتلف اذا علم انه اذا اتلف لا يؤخذ
بالضمان اقدم على الاتلاف والدفع واجب فهو اي التضمين من ضرورته الدفع ثم اذا وجب
الضمان وهي من المثليات فعلى المتلف الذمي مثلها لانه غير ممنوع من تملكها والمسلم غيرها
ثم قال ابو حنيفة ومنع الدين تناول الخطاب اياهم في احكام الدنيا مكابرتهم وهو الاخذ على
غيره واشتد راجلهم وهو تقريب الله العبد الى العقوبة بالتدريج على وجه لا شعور للعبد
به كالطبيب بترك مداوات الطبيب بترك مداواة المريض بمنعه من التخليط عند ياسه من البرء
لا تخفيفا عليهم فيما يعتمد التبدل كخطاب لم يشتهر فلو نكح مجوسي بنته او اخته صح في احكام
الدنيا فلا يفرق بينهما الا ان ترافعا الينا لا انقياد للحكم الاسلامي فيثبت حكم الخطاب في حقهما
كما اشار اليه قوله تعالى فان جاءوك فاحكم بينهم لا ان رفع احدهما صاحبه الينا خلافا لهما اي ابي
يوسف ومحمد في نكاح المحارم لانا وان وافقنا ابا حنيفة على ما لا باحته اصل قبل شرعنا يبقى
عليه في حقهم لقصر الدليل عنهم فيه باعتبار ما لهم كذلك الخمر والخنزير يتقومان في حقهم لا باحتهما
قبل شرعنا فيبقيان على الاباحة والتقوم والضمان كقول ابي حنيفة وفيما نحن فيه الحل لا باحته
اصل قبل شرعنا فقالا لا يصح في حقهم ايضا ونكاح المحارم من هذا القبيل لانه اي جواز نكاحه
لم يكن ثابتا قبل الاسلام ليبقى النكاح عليه لقصر الدليل عنهم بالديانة بل حين وقع وقع باطلا
وانما تركنا التعرض لهم لتدينهم ذلك وفاء بالذمة وفي مرافعة احدهما صاحبه الينا ايضا فقال
لا يفرق بينهما لزوال المانع من التفريق بانقياد احدهما لحكم الاسلام قياسا على اسلامه ومن ثمه
لا يتوارثون بهذه الانكحة ولو كانت صحيحة لتوارثوا بها وجه قول ابي حنيفة العمل بظاهر
الامر بتركهم وما يدينون استدراجا لهم كما اشار اليه المصنف واذا كان الذين يدينون نكاح المحارم

فيكون صحيحا على انه قد كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام ثم اذا كان صحيحا فرفع
احدهما لا يرجحه على الاخر بل يعارضه فيبقى على الصحة بخلاف من اسلم احدهما فانه وان عارض
الباقي لتغير اعتقاده يترجح عليه لما تقدم من التكريم حجا موقوفا ومرفوعا الاسلام يعلو
ولا يعلى ولو دخل المجوسي منها اي بزوجته التي هي محرم منه ثم اسلم حد قاذفها والوجه
قاذفه كما كانت عليه الشفعة اولا واحسن من هذا انا اسلمنا حد قاذفها عند ابي حنيفة
ايضا لاحصانها بناء على صحة النكاح عنده ولا يحد عندهما لعدم احصانها بناء على بطلان النكاح
عندهما فان قيل اذا كانت ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب ان يتركوا على دياناتهم في الربا
قلنا ليست دياناتهم مطلقا معتبرة في ترك التعرض لهم بل الديانة الصحيحة بالنسبة اليهم وليست
دياناتهم تناول الربا صحيحة كما اشار اليه بخلاف الربا لانهم فسقوا به اي بالربا لتحريمه عليهم
قال تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه وروى القاسم بن سلام عن ابي المليح الهذلي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل نجران وكتب لهم كتابا كتابا وساقه وفيه ولا ياكلوا الربا فمن
اكل منهم الربا فذمتي منهم بريئة واورد على ابي حنيفة ان نكاح المحارم كذلك اي ليست
دياناتهم به صحيحة فلا يكون نكاحهن صحيحا فلا يحد قاذفها بعد اسلامها اذا دخل بها في الكفر
ولا يجب به النفقة لانه اي جواز نكاحهن نسخ بعد ادم في زمن نوح فيجب ان لا يصح
كقولهما فلا حد فلا نفقة الا ان يقال بعد ثبوته اي نسخ جواز نكاحهن المراد من تحريمه
ما اتفقوا عليه ان كان نسخا بعد ان دينهم متفقا عليه فيما بينهم فلم يثبت حرمته عندهم فيكون
ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابهم اياه فسقا منهم لا ديانة
اعتقدوا واحد وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اشار اليه بقوله بخلاف
انفراد القليل بعدم الزنا فانه لا يكون دافعا اصلا ولان اقل ما يوجب الدليل
حرمت عليكم امهاتكم الاية الشبهة لعدم الصحة في حقهم فيدرأ الحد بها اذا اسلمنا صحة نكاح
المحارم وكونها حكما اصليا وفرق ابو حنيفة بين الميراث والنفقة فلو ترك المجوسي
بنتين احدهما زوجته فالمال بينهما نصفان اي باعتبار البنتية مع فرضها لانه اي الميراث
صلة مبتداة لا جزاء لدفع الهلاك بخلاف النفقة وان وجوبها لدفع الهلاك عن المنفق
عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه بلا انفاق يؤدي الى الهلاك لا موجبه
عليه شيئا فلو وجب ارثت النفقة الزوجة بالزوجية كانت ديانتها ملزمة على البنت الاخرى
زيادة الميراث والزيادة دافعة لا متعدية واو ردان الاخرى دانت به اي بجواز نكاح
حيث اعتقدت المجوسية فيكون استحقاق اجتهاد في الميراث عليها بناء على التزامها به بانها
ولا يلتفت الى نزاعها فيها لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة فذهب بعضهم وهو [illegible]
الرعوي يعزوا الى كثير من المشايخ الى ان قياس قوله اي ابي حنيفة ينبغي ان يورثا والوجه
ان ترث بها ايضا اي بالزوجة وبها او ربما اي بالزوجية والبنتية لصحة هذا النكاح عنده
وان النص لا ارثها بالزوجية فقولهما اي ابي يوسف ومحمد لعدم الصحة عندهما وقيل
اي وقال شيخ الاسلام خواهرزاده بل انما لا ترث بالزوجية عنده لانه اي نكاح المحارم انما ثبتت
صحته فيما سلف اي في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونها اي نكاحهن سببا للارث

في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في الحكم اذا لم يعتمد
على شرع وبني عليه في المحيط ومن هذا ما في التلويح المراد بالديانة المعتقدة التابع الذي يعتمد
على شرع في الجملة والقاضي ابو زيد الدبوسي قال لا ترث البنت الزوجة بالنكاح لفساده
اي النكاح في حق البنت الاخرى لانها اي الاخرى اذا نازعتها اي البنت الزوجة عند القاضي
في استحقاقها الارث بالزوجية دل انها لم يعتقدوه اي جواز النكاح واستحقاق الارث مبني على
النكاح الصحيح ولم يوجد في حقها وهذا بخلاف الزوج اذا نازع عند القاضي بان لا ينفق عليها
بعد النكاح فانه لا يسمع منه لما سنذكره قال المصنف ونقضناه اي المذكور لابي زيد انها اي عند
ابي حنيفة تفصيل في ان البنت الزوجة لا تستحق بالزوج ارثا ثم لما كان يرد على تعليل ايجاب النفقة
لها على الزوج بانه لدفع الهلاك عنها كما تقدم انما يكون ثبوته بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة
والزوجة هنا تستحق النفقة وان لم تكن محتاجة اليها لكونها غنية وقد اجيب بان الحاجة الدائمة
بدوام حبس الزوج لا يردها المال المتقدم للزوجة فيتحقق الحاجة لا محالة فيكون وجوبه لدفع
الهلاك لكونها ولا يخفى ما فيه احتجاجا بعضهم طريقا غير هذا فوافقه المصنف عليه واشار اليه
بقوله والحق في النفقة ان الزوج اخذ بديانة الصحة لنكاح محرمه حيث نكحها لان بذلك التزم
النفقة عليها ودانها بانه حجة عليه فلا يسقط حق غيره وهو النفقة على البنت الزوجة
لمنازعته بعد اي النكاح في ذلك وانما يسقط صاحب الحق ولم يوجد بخلاف من نكاحها كذا
وقع عبارة فخر الاسلام ثم صدر الشريعة والمراد من ليس مشاركا للبنت الزوجة وابنها الزوج في
النكاح له والاظهر من ليس في نكاحه وهو البنت الاخرى اي ليست بمنكوحة له لعدم الالتزام
منها في هذا الخصوص ابتداء وفي المحيط وكل نكاح حرم لحرمة المحل كنكاح المحارم والجمع بين خمس
نسوة وبين الاختين لا يجوز عندهما فاختلفوا على قول ابي حنيفة فمشايخ العراق يقع فاسدا
لديانتهم لا نصح اذا لم يعتقد شرعا كديانتهم اجتماع رجلين على امراة واحدة وديانتهم نكاح المحارم
لا يعتقد شرعا لان نكاحهن لم يكن مشروعا في شريعة ادم عليه السلام الا الضرورة اقامة النسل
حال عدم الاجانب وهم بدينون وليس لهم تثبت حرمته الحمر في حقهم انتهى وهذا يفيد ان ليس
في المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله ثم بطلان وجه ما عليه العراقيون ومنهم القدوري لا يقول
الا خروان اختاره ابو زيد وذكر صاحب الهداية انه الصحيح لان الظاهر ان حل نكاح المحارم في الجملة
في شريعة ادم عليه السلام لم يكن حكما اصليا بل كان حكما ضروريا لتحصيل النسل ولا لم يحصل
النسل اصلا ومن ثمه لم يحل في شريعة للرجل اخته التي في بطنه واحلت اخته من بطن اخر والظاهر
انه لا بد فان الضروري بالتعدي عن الحرمي والاحلة القربى كالتعدي ثم لما ارتفعت الضرورة
بكثرة النسل نسخ حل تلك الاخوات ايضا على ان المحكي في عامة كتب اصول الحنفية ان الكفار مخاطبون
باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما يثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته
وهي متحققة في اهل الذمة دون اهل الحرب بمقتضى النظر التفصيل وفي البديع الكفار مخاطبون
بشرائع هي حرمات عندنا هو الصحيح من الاقوال وعلى طريق وجوب الضمان رجحان احدها ان الخمر
وان لم يكن مالا متقوما في الحال فهي ان يصير مالا متقوما من الثاني بالتخلل والتخليل ووجوب
ضمان الغصب والاتلاف يعتمد كون المحل المغصوب والمتلف مالا متقوما في الجملة ولا تقف على

ذلك المحال الا ترى ان المهر والجحش ولا منفعة له في الحال مضمون بالغصب والاتلاف
والثاني ان الشرع منعنا عن التعرض لهم بالمنع لهم عن شرب الخمر واكل الخنزير بحسب ما روي
عن علي رضي الله عنه انه قال امرنا ان نتركهم وما يدينون وقد دانوا شرب الخمر واكل الخنزير
فلزمنا ترك التعرض لهم في ذلك منعهم ونتعرض لهم من حيث المعنى انتهى وهذا ايضا يفيد
فساد نكاح المحارم والله سبحانه اعلم فهذا هو الجهل الاول من القسم الاول من اقسام الجهل الثلاثة
وجهل المبتدع كالمعتزلة وموافقتهم مانعي ثبوت الصفات الثبوتية الحقيقية من الحياة والقدرة
والعلم والارادة والكلام وغيرها لله تعالى زائدة على الذات على اختلاف عباراتهم في التعبير
عن ذلك فقيل هو حي عالم قادر بنفسه وقيل لنفسه وقيل بنفسه الى غير ذلك كما ذكرنا في فصل
شرائط الراوي وثبوت عذاب القبر وانكار معرفة المواقف الى ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
المتاخرين من المعتزلة وفي شرح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى المعتزلة قال بعض المتاخرين
منهم من حكى ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطته ضرارا اياهم
وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وثبوت خروج مرتكب الكبيرة اذا مات بلا توبة
من النار وثبوت الجواز للرؤية لله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لمن شاء الله تعالى
ذلك فضلا عن وجوبها للمؤمنين في الاخرة ومثل المشبهة المثبتين اي الصفات المذكورة
لله تعالى زائدة على الذات لكن على ما يفضي الى التشبيه بالمخلوق سبحانه وتعالى عما يصفون
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يصح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة الصحيحة
على ثبوت الصفات المذكورة على الوجه المنزه عن التشبيه وكذا اما بعدها كما هو مذكور في علم
الكلام وغيره لكن لا يكفر المبتدع في ذلك ان تمسكه بالقران او الحديث او العقل في الجملة كما
هو مسطور في موضعه وللنهي عن تكفير اهل القبلة اي وللماروي بعضهم عن النبي صلى الله
عليه وسلم من ترك الصلاة فقد كفر واجيب بانه في صحته عند احمد نظرا فان معناه في الصحيحة
وهو ما عبارة ابن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بايعوني ان لا تشركوا بالله شيئا
ولا تسرقوا ولا تزنوا فمن وفى منكم فاجره على الله ومن اصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة
له ومن اصاب من ذلك شيئا فستره الله عليه فهو الى الله ان شاء غفر له وان شاء عذبه وروى
البيهقي بسند صحيح ان جابر بن عبد الله سئل هل تسمون الذنوب كفرا او شركا او نفاقا قال
معاذ الله ولا كنا نقول مؤمنين من نبينا انتهى قلت والاولى رد صحته عن احمد بما روى ابو داود
وسكت عليه عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من اصل الايمان الكف عمن قال
لا اله الا الله لا نكفره بذنب ولا نخرجه من الاسلام بعمل فانه هو هو وحديث من ترك الصلاة
فقد كفر بترك جحودا ومقارنة كفر لو كان تركها كفرا ولولا ان تركها كفرا لما امر الشارع بقضائها
بدون تجديد ايمان وعنه عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا
فاشهدوا له بالايمان رواه النسائي وهو طرف من حديث طويل اخرجه البخاري وابو داود ولفظه
الا انهم قالوا ابطل فاشهدوا الخ فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا
الله في ذمته كما قدمناه في فصل شروط الراوي وعنه صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد

المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله يقول انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر
رواه ابن ماجه والترمذي وفي لفظ للترمذي يتعاهد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه
الا انهما قالا فاشهدوا عليه بالايمان قال ابن حبان اشهدوا له وقال الحاكم لم يختلفوا في صحة
هذه الترجمة وصدق رواتها وجمع بينه اي هذا الحديث وبين حديث افترقت اليهود احدى
وسبعين فرقة رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه وللترمذي ورواية ابي داود ملة مكان
فرقة ولاحمد ورواية لابي داود ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة وللترمذي
كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا ما هي يا رسول الله قال من كان على ما انا عليه واصحابي وقال
حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط مسلم
ولم يخرجاه وقد احتج مسلم بمحمد بن عمرو واستدل عليه الذهبي بانه لم يحتج به منفردا ولكن مقرونا
بغيره وللحديث طرق كثيرة من الصحابة بالفاظ متقاربة الى ان التي في الجنة المتعوذ في
العقائد والخصال وغيرهم يعذبون والعاقبة وعدوهم من اهل الكبائر وقد ذيل القاضي
عضد الدين المواقف بذكرهم على سبيل التفصيل وهذا الحديث وقع من معجزاته صلى الله عليه
وسلم حيث وقع ما اخبر به ثم قال عطفا على قوله وللنهي وللاجماع على قبول شهادتهم اي المبتدعة
على غيرهم ولا شهادة للكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
وعدمه اي قبول الشهادة في الخطابية من الرافضة وتقدم الكلام فيهم في فصل شرائط
الراوي ليس له اي لكفرهم بل لتدينهم الكذب فيما لمن كان على رايهم لو حلف انه محق واذا كانوا
اي المبتدعة كذلك اي غير كفار وجب علينا مناظرتهم لازالة شبههم والضابط هو الصواب
فيما يخفى عليه لهم واوردا استباحة المعصية كفر وكثير منهم ان لم تكن عامتهم يستحلها
فيكونون كفارا واجيب بان عد فعلها مباحا انما يكون كفرا اذا كان عن مكابرة وعدم
دليل شرعي فانه لا يكون كفرا والمبتدع مخطئ في تمسكه بما ليس عند التحقيق بدليل المطلوب
لا مكابر لمقتضى الدليل والله تعالى اعلم بسرائر عباده هذا والمراد بالمبتدع الذي لم يكفر
ببدعته وقد يعبر عنه بالمذنب من اهل القبلة كما اشار اليه المصنف سالفا بقوله وللنهي
عن تكفير اهل القبلة هو الموافق على ما هو من ضروريات الاسلام لحدث العالم وحشر
الاجساد من غير ان يصدر عنه شيء من موجبات الكفر قطعا من اعتقاد راجع الى وجود اله
غير الله تعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
او ذمه او استخفافه ونحو ذلك المخالف في اصول سواها مما لا نزاع ان الحق فيه واحد
كمسالة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام ولعل الى هذا اشار المصنف
ماضيا بقوله اذ تمسكه بالقران او الحديث او العقل اذ لا خلاف في تكفير المخالف في ضروريات
الاسلام من حدث العالم وحشر الاجساد ونفي العلم بالجزئيات وان كان من اهل القبلة
المواظب طول العمر على الطاعات وكذا المتلبس بشيء من موجبات الكفر ينبغي ان يكون كافرا
بلا خلاف وحينئذ ينبغي تكفير الخطابية لما قدمناه عنهم في فصل شرائط الراوي وقد ظهر
من هذا ان بعدم تكفير اهل القبلة بذنب ليس على عمومه الا ان يحمل الذنب على ما ليس بكفر
فيخرج المكفر به كما اشار اليه السبكي غير ان قوله غيرا في اقول ان الانسان ما دام يعتقد

الشهادتين فتكون صعب وما يعرض في قلبه من بدعة ان لم يكن مضادة له فاذا فرضت غفلته عنها واعتقاده الشهادتين مستمر فارجوا ان ذلك يكفيه في الاسلام واكثر الملة كذلك ويكون كمسلم ارتد ثم اسلم الا ان يقال ما كفر به لا بد من اسلامه من توبته عنه وهذا محل نظر وجميع هذه العقايد التي يكفر بها اهل القبلة قد لا يعتقدها صاحبها الاحين بحثه فيها لشبهة تعرض له ويجادله او غيره ذلك وفي اكثر الاوقات يغفل عنها وهو ذاكر للشهادتين لاسيما عند الموت انتهى وفيه ما فيه ثم عدم تكفير اهل القبلة بذنب نص عليه ابو حنيفة في الفقه الاكبر فقال ولا نكفر احدا بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها وجعله من شارع اهل الجماعة على ما في منتقى الحاكم الشهيد عن ابراهيم بن رستم عن ابي عصمة نوح بن ابي مريم المروزي قال سالت ابا حنيفة من اهل الجماعة فقال من فضل ابا بكر وعمر واحب عليا وعثمان ولم يحرم نبيذ الجر ولم يكفر واحدا بذنب واى المسح على الخفين وامن بالقدر خيره وشره من الله ولم ينطق في الله بشي قالوا ونقل عن الشافعي ما يدل عليه حيث قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب والظاهر انه لم يثبت عنده ما يفيد كفرهم كما سلف في فصل شرائط الراوي وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رجع الاشعري عند موته عن تكفير اهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات وقال اختلفنا في عبارة المشار اليه واحد قلت بل قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم في اشيا ضلل بعضهم وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينة الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وانتهى فلا جرم ان قال امام الحرمين وابن القشيري وغيرهما اظهر مذهبي الاشعري ترك تكفير المخطي في الاصول وقال الامام ايضا ومعظم الاصحاب على ترك التكفير وقالوا انما يكفر من جهل وجود الرب او علم وجوده ولكن فعل فعلا او قال قولا اجمعت الامة على انه لا يصدر ذلك الا عن كافر ومن قال بتكفير المتاولين يلزمه ان يكفر اصحابه في نفي البقا كما يكفرهم في نفي العلم وغيره من المسايل المختلف فيها وذكر غيره ان على هذا جمهور الفقها والمتكلمين ويترتب على عدم التكفير انه لا يقطع بخلوده في النار وهل يقطع بخلوده فيها حكى القاضي الحسين فيه وجهين وقال الظاهر المذهب انه لا يقطع وعليه يدل كلام الشافعي ثم قد ظهر انه الاجماع على قبول شهادتهم ومن ثمه في الاختيار ولا تقبل شهادة المجسمة مخالفوهم قال الرحون من اصحابنا والمعتزلة وقال شيخنا المصنف في المسايرة وهو اظهر فان اطلاق الجسم مختارا بعد علمه بما فيه من اقتضا النقص استخفاف انتهى نعم من اهل السنة والجماعة من يكفرهم بنا على ان لازم المذهب ليس مذهب لصاحبه فمن يلزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وعليه مشى الامام الرازي والشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم كيف يكون في قبول شهادة اهل الاهوا اجماع ومالك لا يقبلها ولعلهم لم يكفروا باهوايهم بنا على انهم فسقة وتابعه ابو حامد من الشافعية الا ان يراد اجماع من قبله وهو يحتاج الى ثبت فيه والله سبحانه اعلم وهذا هو الجهل الثاني من القسم الاول من اقسام الجهل الثلاثة **وجهل الباغي وهو المسلم الخارج على الامام الحق** ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بذلك **بتاويل فاسد** فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهو لا يصلح عذرا لمخالفته

التاويل

التاويل الواضح فان الدليل على كون الامام الحق على مثل الخلفا الراشدين ومن سلك طريقتهم ظاهر على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا كذا قالوا وهذان الجهلان دون الجهل الاول واما قول المصنف جهل الباغي **دون جهل المبتدع** فلم اقف على تصريحهم به نعم **لم يكفر** اي الباغي **احد الا ان بعض** الباغي **امرا اخر** يكفر الدال البغي **وقال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا** فاطلق عليهم اخوة المسلمين وظاهر ذلك لا يقال للكافر **فتناظره** اي الباغي **لكشف شبهته** لعله يرجع الى طاعة الامام الحق بلا قتال **بعث علي ابن عباس كذلك** كما اخرجه بطوله النسائي وغيره **فان رجع** الباغي الى طاعة الامام الحق **بالتي هي احسن والا وجب جهاده** لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى **فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله** اي ترجع الى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولان البغي معصية ومنكر والنهي عن المنكر فرض وذلك بالقتال هنا وقيل انما تجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال واجب قبلها لانها انما تجب بطريق الدفع ثم الظاهر هذا السوق يفيد ان هذه الدعوة لهم قبل القتال واجبه وانما القتال انما يجب بعدها وليس كذلك بل القتال واجب قبلها وان تقديمها عليه احسن كما في المبسوط ومستحب كما في الاختيار لانهم علموا لماذا تقاتلوا فصاروا كالمرتدين **ومالم يصر له** اي الباغي **منعه** بالتحريك وقد تسكن اي قوة يمنع بها من قصده من الاعدا **فيجري عليه** اي الباغي **الحكم المعروف** في قصاص وغرامات الاموال وغيرها بين المسلمين لبقاء ولاية الالزام في حقه كما في حقهم **فيقتل** الباغي **بالقتل العمد العدوان ويحرم عليه به** اي بالقتل المذكور لمورثه الارث منه **ومعها** اي المنعة **لا تجري عليه الحكم المعروف لقصور الدليل عنه** اي الباغي **لسقوط الزامه** بسبب تاويله اي التسند اليه لدفع الخطاب عنه **والعجز عن الزامه** حسا وحقيقة فيما يحتمل السقوط وهو حق العبد بواسطة المنعة **فوجب العمل بتاويله** الفاسد فيه بخلاف ما لا يحتمل السقوط وهو الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة لانها لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه لان الخروج على الامام حرام ابدا والحرام واجب لله تعالى الا ان يعفوا **فلا يضمن ما اتلفنا من نفس ومال** وهذا ظاهر الخلاف وقد كان الاولى فلا يضمن الباغي ما اتلف من نفس ومال في هذه الحالة بعد الحله او توبته كما في الحزب بعد الاسلام تفريعا على وجوب العمل بتاويله فان كان المال قايما في يده رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك ماله والتسوية بين الفئتين المتقابلتين في دين في الاحكام اصل ثم في المبسوط عن محمد قال افتيهم بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم بذلك في الحكم قال شمس الايمة وهذا صحيح فانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاهم الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة فيفتون به ولا يفتى اهل العدل بمثلا انهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون للامر ثم الحاصل ان نفي ضمان الباغي منوط بالمنعه مع التاويل فلو تجردت عنه كقوم غلبوا على اهل بلده فقتلوا واستهلكوا الاموال بلا تاويل ثم ظهر عليهم اخذوا بجميع ذلك ولو انفرد التاويل عنها بان انفرد واحد واثنان فقتلوا واخذوا المال عن تاويل ضمنوا اذا تابوا او قدر عليهم لاجماع الصحابة على اناطة نفي الضمان بالمنعه والتاويل كما يفيده ما في مصنف عبد الرزاق اخبرنا معمر اخبرني الزهري

ان سليمان بن هشام كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها
بالشرك ولحقت بالحرورية فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تائبة قال فكتب اليه اما بعد
فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع
رايهم على ان لا يقيموا على احد حدا في فرج استحلوه بتاويل القران ولا قصاصا في دم استحلوه
بتاويل القران ولا يرد مال استحلوه بتاويل القران الا ان يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه
واني ارى ان ترد على زوجها وان يحد من افترى عليها ونفي ما عدا المجمع عليه على حكمه
المعروف له ويذفف على جريحهم في المغرب دفف على الجريح بالدال والذال اسرع قتله
وفي كلام محمد عبارة عن اتمام القتل ويتبع موليهم وهذا اذا كان لهم فئة اما اذا لم يكن لهم
فئة فلا يذفف على جريحهم ولا يتبع موليهم كما في المبسوط وغيره وان كان الواجب ذكر
القيد المذكور ثم ظاهر الكتاب ——— كغيره وجوب التذفيف وقد صرح به شيخ الاسلام
لكن المذكور في المبسوط لا باس بان يجهز على جريحهم اذا كانت فيه باقية وقال الشافعي
واحمد لا يجهز على جريح ولا يتبع مدبر لما روى ابن ابي شيبة عن علي انه قال يوم الجمل لا تتبعوا
مدبرا ولا تجهزوا على جريح واجيب بان القتل لدفع الشر واذا كان لهم فئة لم يخرج عن
كونه دفعا لانهما يتحيزان الى الفئة ويعود شرهما كما كان واصحاب الجمل لم يكن لهم فئة ثم يخرج
سوالهم ويرث العادل مورثه الباغي اذا قتله اتفاقا لانه مامور بقتله فلا يحرم الميراث
به وقد كان الاولى التصريح بالعادل وكذا عكسه اي يرث الباغي مورثه العادل اذا قتله
وقال كنت على الحق وانا الان عليه موافقة لابي حنيفة ومحمد وكانه لم يذكر هذا القيد
لان الظاهر من حاله ارادته ولو قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه عندهما
وقال ابو يوسف والشافعي لا يرثه في الوجهين لان الحاق التاويل الفاسد بالصحيح
بقول الصحابة كان في دفع الضمان ولا حاجة هنا الى اثبات الاستحقاق فلا يلحق به بل اذ ليد
وابو حنيفة ومحمد لان المتحقق من الصحابة جعل تلك المنعة والاعتقاد دفعا ما لكونه
لثبت اسباب الثبوت الا ترى انه لولا تلك المنعة والاعتقاد لثبت الضمان لثبوت
سببه من القتل العمد العدوان واتلاف المال المعصوم فيتناول ما نحن فيه فان العلة
التي هي سبب استحقاق الميراث قائمة والقتل بغير حق مانع وجد عن اعتقاد لكنه
مع المنعة فمنع مقتضاه من المنع فعمل السبب عمله من اثبات الميراث ولا يملك ماله
اي الباغي بواحدة الدار اي بسبب اتحاد دار العادل والباغي لانهما في دار الاسلام
ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار وهو منتف ثم على هذا
اي عدم تملك الباغي اتفق علي والصحابة رضي الله عنهم فقد اخرج ابن ابي شيبة
ان عليا لما هزم طلحة واصحابه امر مناديه فنادى ان لا تقتل مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب
ولا يستحل فرج ولا مال وزاد في رواية ولم ياخذ من متاعهم شيئا واخرجه عبد الرزاق
وزاد فيه وكان لا ياخذ مال المقتول ويقول من اعترف شيئا فلياخذه الى غير ذلك ولم
ينقل عن غيره من الصحابة مخالفة فكان اتفاقا والله سبحانه اعلم وهذا هو الجهل الثالث
من القسم الاول من اقسام الجهل الثلاثة وجهل من عارض مجتهده الكتاب كحل متروكه

التسميه

التسمية عمدا او جواز القضاء بشاهد ويمين من المدعي مع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
الاية قال الفاضل القاآني وفيه نظر لان المخالفة انما تتحقق بينهما ان لو لم يكن قوله تعالى
مما لم يذكر اسم الله عليه كناية عما لم يذبحه موحد وهو ممنوع سلمنا انه محمول على ظاهره ولكنه
يحتمل ان يكون الذكر القلبي كافيا فلم قلت انه ليس بكاف فلا بد له من دليل انتهى
واجيب بمنع ارادة هذا الاحتمال هنا لانه تعالى قرن الذكر بكلمة على وهو يفيد ارادته باللسان
لانه يقال ذكر عليه وسمى عليه بلسانه ولا يقال بقلبه قلت على انه يقال لم يرد القائلون بان
المراد بالذكر الذكر القلبي حقيقته وهي حضور المعنى للنفس كما هو نقيض النسيان وهو ذهاب
المعنى من النفس للزوم عدم جواز كل ما نسي ذكر الله عليه ح بل اريد به ما اقيم مقامها
وهو الملة ليدخل الناسي ايضا وايضا النهي عنه مقصورا في غاية البيان ولا يقال المراد ذبيحة
المشركين والمجوس فيتصور النهي عنه لانا نقول حرمة ذبائحهم لا باعتبار ترك التسمية فان
المشرك لا تحل ذبيحته وان سمى الله تعالى انتهى هذا وكون ما لم يذكر اسم الله عليه كناية عما لم
يذبحه موحد سواء كان ميتة او ذكر غير اسم الله عليه وقد يوبد بقوله انه لفسق والفسق
ما اهل لغير الله به تاويل مخالف للظاهر محوج الى معنى له وان كان في ذلك نعم ظاهر الاية من
حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه من الحيوان وغيره لكن سوق الكلام وسبب النزول واجماع من
عدا عطاء دل على التخصيص باللحم والشحم ونحوهما من اعضاء الحيوان واجزائه ثم هو نعم
متروك التسمية مطلقا كما ذهب اليه داود وبشر لكن خص متروك التسمية نسيانا اما
بالاجماع على ما حكاه ابن جرير وغيره على ما فيه من بحث لانه ان اريد القسم الاول فيخدشه
ما اخرج الشيخ ابو بكر الرازي ان قصابا ذبح شاة ونسي ان يذكر اسم الله عليها فامر ابن عمر
غلاما له ان يقوم عنده فاذا جاء انسان يشتري يقول له ابن عمر يقول له هذه شاة لم تزك
فلا تشتري منها شيئا واخرج عن علي وابن عباس وغيرهما قالوا لا باس باكل ما نسي ان يسمي
عليه عند الذبح وقالوا انما هو على الملة وان اريد من بعدهم فيصح اذا لم يصح عن مالك واحمد
عدم الاكل في النسيان ولم يعتبر قول داود وبشر في الاجماع على علة واما لانه الناسي ليس
بتارك لذكر اسم الله في المعنى على ما قالوا لما عن ابي هريرة سال رجل النبي صلى الله عليه وسلم
الرجل منا يذبح وينسى ان يسمي الله قال اسم الله على كل اسم وفي لفظ على فم كل مسلم اخرجه الدارقطني
وابن عدي لكن فيه مروان ابن سالم متروك لكن ينفع ما قدمناه في بحث فساد الاعتبار
من مراسيل ابي داود ثم ظاهره لا فرق بين الناسي والعامد وبه يتضح النقض بينهما
بعد الناسي لان الناسي من قبل من له الحق فاقام الشرع التسمية فجعل عفوا دفعا للحرج
وعدم عذر العامد لان الترك من قبله فلم يكن في معناه فان هذا ابطال النص بالمعنى وهو
غير جائز على انه يرد على هذا ايضا بالنسبة الى اسق الدليل بعد التنزل نحو هذا فان هذا
خبر واحد وهو لا يجوز تخصيص الكتاب به ابتداء فالاولى الاشبه بعد ان يكون المراد اجماع من
يعتد باجماعه بعد الصدر الاول وح لا يلحق به العامد لان الظاهر ان المعقول من حكم الاجماع
بالاجزاء انما هو دفع الحرج وهو في الناسي لا في العامد ثم هذا في ذبيحة المسلم واما ذبيحة الكتابي
فان ترك التسمية عليها عمدا ففي الدراية لم تحل ذبيحته باجماع الفقهاء واهل العلم وصورة متروك

التسمية عمدا ان يعلم التسمية شرط وتركها مع ذكرها واما لو تركها من لا يعلم اشتراطها فهو في حكم
الناسي ذكره في الحقايق ومع قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامراتان الاية قالوا لان الله تعالى بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين
ثم انتقل الى غيره وهو شهادة النسا مبالغة في البيان مع ان حضورهن في مجالس الحكم غير معتاد
بل هو حرام بلا ضرورة لانهن امرن بالقرار في بيوتهن فلو كان يمين المدعي مع شاهد حجة لانتقل
اليه لكونه اليسر وجودا ولم ينتقل الى ما هو غير معتاد واذا لم يتحقق ضرورة مبيحة لحضورهن
لامكان وصوله الى حقه بشاهد ويمين فكان النص من هذا الوجه بطريق الاشارة دالا على ان
الشاهد مع اليمين ليس بحجة والنص وان كان في التحمل لكن فايدة التحمل الادا فهو يقتضي اليه
ايضا اول الاية وهو قوله تعالى واستشهدوا امر بفعل الاستشهاد وهو مجمل فيما يرجع الى
عدد الشهود كقول القايل كلوا فانه مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القايل كلوا فانه
مجمل في حق تناول الماكولات ما بعده تفسير لذلك المجمل وبيانا لجميع ما هو المراد وهو
استشهاد رجلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان كقوله كلوا الخبز واللحم فان لم يوجد
فالخبز والجبن واذا ثبت ان المذكور في النص هو جميع المستشهد به فلا يكون القضا بشاهد ويمين
حجة اذ لو كان حجة لبينه الله تعالى في معرض الاستقصا في البيان وما كان ربك نسيا وايضا
نص الله تعالى على ان ادنى ما ينتفي به الريبة فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه اكتفا كون
المنصوص ادنى فيكون مخالفا للنص ضرورة والسنة المشهورة اي وجهل من عارض
مجتهد السنة المشهورة كالقضا المذكور اي بشاهد ويمين المدعي مع قوله صلى الله عليه
وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر لفظ البيهقي ولفظ الصحيحين واليمين على المدعى
عليه فجعل جنس الايمان على المنكر او على المدعى عليه اذ لا عهد ثمه وليس وراء الجنس شي فلا
يكون بعض الايمان في جانب المدعي ومما اخرج مسلم وغيره عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
وسلم قضى بشاهد ويمين اجيب بانه اخرجه عن سيف عن قيس بن سعد عن عمرو ابن دينار
عن ابن عباس وقد ذكر الترمذي انه سال محمدا يعني البخاري فقال عمرو لم يسمع هذا من ابن
عباس عندي وقال الطحاوي قيس ابن سعد لا يعلم انه يحدث عن عمرو ابن دينار بشي فقد
رمي الحديث بالانقطاع في موضعين وسيف عن قيس ذكره ابن عدي في كتاب الموضوع في الضعفا
وهذا الكامل وساق له هذا الحديث وعن ابن المديني انه قال غلط سيف في هذا الحديث
والحديث المعروف الذي رواه ابن ابي مليكة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
قضى ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وسال عياش معين هذا الحديث فلم يعرفه
ورواه محمد ابن مسلم الطايفي ايضا عن عمرو ابن دينار الا ان محمدا هذا تكلم فيه قال احمد
ما اضعف حديثه وضعفه جدا ومع ضعفه اختلف عليه في هذا الحديث كما ذكره البيهقي
في سننه وذكر في المعرفة ان الشافعي لم يحتج بهذا الحديث في هذه المسئلة لذهاب بعض
الحفاظ الى كونه غلطا وقال ابن عبد البر هذا الحديث ارسله اشهرا انتهى وروي
عن وجوه لا تخلو كلها من نظر وروى ابن شيبة باسناد على شرط مسلم عن الزهري بدعة
واول من قضى بها معوية وفي مصنف عبد الرزاق انا معمر سالت الزهري عن اليمين مع الشاهد

فقال شي احدثه الناس لا بد من شاهدين الى غير ذلك واورد لم يبق لتضعيف الحديث
مجال بعد ما اخرجه مسلم واجيب بالمنع فان مسلما ليس بمعصوم من الخطا وقد وهم في ذلك
وقد اخذ عليه بمثل ذلك غيرنا فقد ذكر المازري ان فيه اربعة عشر حديثا مقطوعا
وقال غير واحد على مسلم في سبعين موضعا رواه منقطع وهو منقطع ويجوز ان يتطع على اكثر
من ذلك انه غير خاف رجحان الكتاب والسنة المشهورة على هذا الحديث مع انه لا دلالة ظاهرة
فيه على المطلوب اذ ليس فيه بيان المحكوم به والمحكوم عليه ولا كيفية التسبب في ذلك ولا الخلاف
مع من هو حتى يصح اعتبار غيره به اذ ليس عموم لفظ من النبي صلى الله عليه وسلم فيعتبر فيه
لفظه بل هو قضية خاصة لا يدري ما هي ايضا واذا كان قضية خاصة في شي خاص فيجوز
ان يكون على معنى متفق على جوازه وهو ان يكون قبل شهادة الطبيب او امراة في عيب لا يطلع
عليه غيره ذلك الشاهد واستحلف المشتري مع ذلك انه ما رضي بالعيب فيكون قاضيا في رد
المبيع بشاهد واحد مع اليمين المشتري ويحتمل ايضا ان يكون معنى قوله قضى باليمين
مع الشاهد اي مع البينة او مع الشاهدين فاطلق اسم الشاهد واراد به الجنس لا العدد الى غير
ذلك ومع الاحتمال يسقط الاستدلال ثم جمهور العلما على ان القضا بيمين المدعي وشاهد
واحد في غير الاموال لا يصح واختلفوا في الاموال فاصحابنا ومن وافقهم لا يصح ايضا والشافعي
واخرون يصح فيها والله سبحانه اعلم والتحليل اي وكالقول بحل المطلقة ثلاثا لزوجها الاول اذا
تزوجها الثاني ثم طلقها بلا وطي كما هو قول سعيد ابن المسيب فقد روى سعيد بن منصور عنه
انه قال الناس يقولون حتى يجامعها واما انا فاقول اذا تزوجها نكاحا صحيحا فانها تحل للاول
مع حديث العسيلة وهو ما روى الجماعة عن عايشة انه صلى الله عليه وسلم سيل عن رجل
طلق امراة ثلاثا فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل ان يواقعها اتحل لزوجها
الاول قال لا حتى يذوق الاخر من عسيلتها ما ذاق الاول فان قول سعيد مخالف لهذه السنة
المشهورة واستغرب منه ذلك قيل لعل الحديث لم يبلغه وقال الصدر الشهيد ومن افتى بهذا
القول فعليه لعنة الله والملايكة والناس اجمعين وفي المبسوط ولو افتى فقيه بذلك يعذر
والاجماع اي وجهل من عارض مجتهد الاجماع كبيع امهات الاولاد اي جوازه كما ذهب اليه
داود الظاهري مع اجماع المتاخرين من الصحابة والوجه من التابعين على عدم جواز بيعهن
كما عليه الايمة الاربعة لما تقدم في الاجماع من اختلاف الصحابة في جوازه واجماع التابعين
على منعه فلا ينفذ القضا بشي منها اي من حل متروك التسمية عمدا ومن جواز القضا بشاهد
ويمين المدعي ومن وجود التحليل بلا وطي ومن جواز بيع امهات الاولاد اما هذا فقد تقدم
في الاجماع ما فيه من اختلاف او ان هذا هو الظاهر من الروايات عنهم وما جرينا عليه من عدم
نفاذ قضا قاض من قضاة زماننا به ولو بعد حكم غيره منهم واما عدم نفاذ وجود التحليل
بلا وطي وعدم نفاذ القضا بشاهد ويمين المدعي بظاهر لمخالفته كل منهما ظاهر الكتاب والسنة
المشهورة الا ان كون القضا بشاهد ويمين المدعي لا ينفذ بل يتوقف على امضا قاض اخر
هو المذكور في اقضية الجامع وفي بعض المواضع ينفذ مطلقا واما عدم نفاذ القضا بحل متروك
التسمية عمدا فهو المذكور لكثير من غير حكاية خلاف وفي المحيط ذكر في النوادر انه ينفذ

عند الحنفية خلافا لابي يوسف وفي الخلاصة واما القاضي بحل متروك التسمية عمدا فجائز
عندهما وعند ابي يوسف لا يجوز وهو ظاهر الهداية مع افادة ان عليه المشايخ **وبترك**
العول كما ذهب اليه ابن عباس وخرجنا في الاجماع **وربا الفضل** اي القول بحله كما صح عن ابن
عباس وقد روي رجوعه عنه فاخرج الطحاوي عن ابي سعيد الخدري قلت لابن عباس ارايته
الذي تقول الدينارين بالدينار والدرهم بالدرهمين اشهد لسمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما فقال ابن عباس انت سمعت
هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت نعم فقال اني لم اسمع هذا انما اخبرنيه اسامة
ابن زيد وقال ابن سعيد ونزع عنها ابن عباس فلا ينفذ القضا بشي منها ايضا لمخالفة
الاول الاجماع والثاني النص والاجماع وعلى هذا فقد كان الاولى تاخير قوله فلا ينفذ
القضا منها الى ما بعد هاتم كما قال المصنف رحمه الله في فتح القدير يراد بالكتاب
المجمع على مراده او ما يكون مدلول لفظه ولم يثبت نسخه ولا تاويله بدليل مجمع عليه
فلاول مثل حرمت عليكم امهاتكم فلو قضى قاض بحل ام امراته كان باطلا لا ينفذ والثاني
مثل ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فلا ينفذ الحكم بحل متروك التسمية عمدا وهذا لا ينضبط
فان النص قد يكون ماولا فيجي [illegible] عن ظاهر فاذا منعناه يجاب بانه ماول بالمذبوح للاصنام
ايام الجاهلية فيقع الخلاف في انه ماول او ليس بماول فلا يكون حكم احد المتناظرين بانه غير
ماول قاضيا على غيره بمنع الاجتهاد فيه نعم قد يترجح احد القولين على الاخر بثبوت دليل
التاويل فيقع الاجتهاد في بعض الافراد وهذا التقسيم انه ما يسوغ انه ما يسوغ فيه
الاجتهاد اولا وكذا يمنع نفاذ المعارض لمدلول احدهما الاصولية [illegible] المحكوم بعدم اعتباره
حتى ان القضا به لا ينفذ اما ان يكون معارضا لما كان من الكتاب والسنة ظني الدلالة سواء
كانت السنة قطعية الثبوت اولا او من الاجماع ما كان ظني الثبوت او الدلالة وهذا في عدم
نفاذ الحكم بمعارض مطلقا نظر ظاهر وفي بعض شروح الجامع للمشايخ المتقدمين الجملة
قضاة القضاء على ثلاثة اقسام قسم منه ان يقضي بخلاف النص والاجماع وهذا باطل
ليس لاحد ان يجيزه ولكل واحد من القضاة نقضه اذا رفع اليه وقسم منه ان يقضي في موضع
مختلف فيه وفي هذا ينفذ قضاوه وليس لاحد نقضه وقسم منه ان يقضي بشي يتعين
فيه الخلاف بعد القضاء اي يكون الخلاف في نفس القضا فبعضهم يقولون بعد قضاوه وبعضهم
يقولون بل يتوقف على امضا قاض اخر ان اجازه جاز ويصير كان القاضي الثاني قضى
في مختلف فيه وليس للثاني نقضه وان ابطله الثاني بطل وليس لاحد ان يجيزه انتهى
وبعد احاطة العلم بما ذكرناه لا يخفى في القسم الاول من النظر عند تحقيق النظر ثم اذا عرف
هذا فلا يخفى ان ما عدا التحليل بلا وطي من الاجتهاد الاول ليس شي فيها معارضا لنص
قطعي الثبوت والدلالة والاجماع كذلك فلا يكون القضا به باطلا قطعا واما الشان
في انه هل ينفذ من غير توقف على امضا قاض اخر او يتوقف نفاذه عليه والذي يظهر ان
القضا بحل متروك التسمية عمدا وبنا هو بيمين المدعي ينفذ من غير توقف على امضا قاض
اخر وبيع امهات الاولاد لا ينفذ ما لم يمضه قاض اخر واما القضا بالتحليل لا بالوطي بحكمه

من جهة عدم النفاذ اصلا ومن جهة النفاذ مبنى على ان اشتراط الوطي فيه بعد ابن المسيب
باجماع قطعي او ظني للعلم بالتقا النص القطعي الدلالة لا وقد صار من ضروريات الدين
عليه فان قيل بالاجماع ظني لم ينفذ حتى يمضيه قاض اخر وان قيل باجماع قطعي وهو الظاهر
وكيف لا وقد صار مما ضروريات الدين فهو باطل قطعا وكذا الجواب بحل ربا الفضل
وترك العول ثم حيث قلنا ينفذ القضا بكذا او يتوقف نفاذ القضا به على امضا قاض اخر فهو
بالنسبة الى هذه الازمان اذا كان ذلك من قاض يذهب مقلده صحة القضا به على التقدير
الاول وامضاوه لذلك القضا على التقدير الثاني لما اشرنا اليه في الجامع من ان قضاة هذه الازمان
انما فوض الى كل منهم القضا بمذهب مقلده من الايمة الاربعة فلا ولاية له في القضا بمذهب
غير مقلده واذن ففي هذه الازمنة لا سبيل بحال الى نفاذ القضا ببيع امهات الاولاد ولا
بوجود التحليل بلا وطي ولا بحل ربا الفضل ولا بترك العول ولو فرض وقوع قضا ببيع
امهات الاولاد ولا بوجود التحليل بلا وطي ولا بحل ربا الفضل ولا بترك العول ولو فرض
وقوع قضا من قضاة الاقطار به وتنفيذهم له وما ذكر من نفاذ البعض ذلك لو وقع فهو
بالنسبة الى القاضي المجتهد المفوض اليه الحكم باجتهاده على ما في ذلك من خلاف فليتنبه
له والله سبحانه اعلم وهذا هو الجهل الرابع من القسم الاول من اقسام الجهل الثلاثة القسم
الثاني من اقسام الجهل الثلاثة جهل يصلح شبهة دارية للحد والكفارة وعذرا
في غيرهما وكان الاولى ذكره مثال هنا **كالجهل في موضع اجتهاد صحيح بان لم يخالف**
الاجتهاد **ما ذكر** اي الكتاب والسنة المشهورة والاجماع وكان في مناط الحكم فيه خفا
وقد اختلف العلما فيه **كمن صلى الظهر بلا وضو** ظانا انه على وضو **ثم العصر به** اي بوضو
ثم ذكر انه صلى الظهر بلا وضو **فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب يظن جواز العصر**
بجهله بوجوب الترتيب **جاز** اداوه صلاة المغرب **لانه** اي ظنه جواز العصر **في موضع**
الاجتهاد الصحيح في ترتيب الفوائت لان في مناط الحكم بوجوبه فيها نوع خفا ولهذا وقع
فيه خلاف بين العلما ثم خلافهم معتبر ليس فيه مخالفة لشي مما ذكر وكان دليلا شرعيا صالحا
لافادة الظن جواز العصر وان كانت في الحقيقة انما اديت قبل الظهر حتى كان عليه قضا
العصر فكان هذا جهلا للعذر في جواز المغرب لا العصر وللفرق ان فساد الظهر بترك الوضو
فساد قوي مجمع عليه وكانت متروكه بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يودي بعدها ولم يعذر
بالجهل وفساد العصر بترك الترتيب ضعيف مختلف فيه فلم يكن متروكه بيقين فلم يتعد
حكمه الى صلاة اخرى لان وجود الترتيب ثبت بالسنة في تركه بيقين علما وعملا وكان الحسن
ابن زياد يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه
ضعيف في نفسه فلا يثبت حكمه في حق من لا يعلم به وكان زفر يقول اذا كان عنده ان ذلك
يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه فريضة الوقت واجيب بانه ان كان الرجل مجتهدا
قد ظهر عنده مراعات الترتيب غير واجب فهو دليل شرعي وكذا اذا كان ناسيا فانه معذور
غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يذكرها بخلاف ما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فان مجرد
ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر ومثال الاول ما اشار اليه بقوله **وكقتل احد الوليين**

قاتل موليه عمدًا عدوانا بعد عفو الولي الآخر جاهلا بالعفو او بسقوط القود بعفو
معتمدا علي ان ظن القود له لا يقتص منه لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لقول بعض
العلما من اهل المدينه علي ما في التهذيب بعدم سقوطه اي القصاص الثابت للورثة
بعفو احدهم حتي لو عفي احدهم كان للباقين القتل هذا اذا لم يوجد الاجماع سابقا علي
هذا القول والاخفا ان ثبت عمن يعتد بخلافه والا فالظاهر ان هذا مخالف للاجماع لان
الاجتهاد وان كان يقتضي ان لكل ولاية الاستيفا بعد عفو احدهما لم يقل به احد من
الفقها فلا يكون ذلك الاجتهاد صحيحا وح قلما يكون هذا الجهل شبهة اسقاط القود
لانه جهل في موضع الاشتباه اما علي التقدير الاول فلانه علم وجوب القصاص وما ثبت
فالظاهر بقاوه والظاهر يكون شبهة في درء ما يندري بالشبهات واما التقدير الثاني
فلان الظاهر ان تصرف غيره في حقه غير نافذ عليه وسقوط القود لمعني خفي وهو ان القود
لا يقبل التجزي فاشتبه عليه حكم قد يشتبه فيصير بمنزلة الظاهر فصار الجهل المذكور
شبهة القصاص وقد يسقط القدر باعتبار الظن كما اذا رمي الي شخص ظنه كافرا فاذا هو
مسلم واذا اسقط القود بالشبه لزمه الدية في ماله لان فعله عمد او يحسب له منها نصف
الدية لانه يعفو شريكه وجب له نصف الدية علي المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف
ويودي ما بقي اما لو علم سقوط القود لاقدامه علي القتل مع العلم بالحرمة ثم هذا كله عند
علمائنا الثلاثة وقال زفر عليه القصاص لسقوط العدول بالعفو علم به او لا اشتبه عليه
حكمه او لا لان مجرد الظن غير مانع من وجوب القود بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا
علي ظن انه قتل وليه ثم جا وليه حيا وقد انطوي دفعه فيما تقدم ومن احتجم في نهار
رمضان اذا ظنها اي الحجامة فطرته فافطر بعدها لا كفارة عليه وانما عليه القضا لا غير
لان قوله صلي الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم رواه اصحاب السنن وصححه ابن حبان
والحاكم اورث شبهة فيه اي في وجوبها بالفطر بعد الحجامة وهذه الكفارة يغلب
فيها معني العقوبه علي العبادة عند الحنفيه فينتفي بالشبهه كما تقدم في فصل
الحاكم وهذا يشير الي ان فطره بعد الحجامة كان اعتمادا علي هذا الحديث غير عالم بتاويله
ونسخه وهو عامي وهو قول ابي حنيفة ومحمد لان قول المفتي المعتمد علي فتواه في بلده اذا
كان يورث الشبهة المسقوطة حتي لو افتاه بالفساد كما هو قول احمد فافطر بعده لا كفارة
عليه لان الحكم في حق العامي فتوي مفتيه وان كان مخطيا فيما افتي به لانه دليل له شرعا فكان
معذورا ولا عقوبة علي المعذور فقول الرسول صلي الله عليه وسلم اولي لانه الاصل وقال
ابو يوسف عليه الكفارة لانه ليس للعامي الاخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن
ظاهره او منسوخا بل عليه الرجوع الي الفقها لعدم الاهتدا في حقه الي معرفة صحيح الاخبار
وسقيمها وناسخها ومنسوخها فاذا اعتمده كان تاركا للواجب عليه وترك الواجب لا يقوم
به شبهه سقوطه لما بقي لو فطر بغيرها ظانا انه الفطر بها ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث
اصلا او بلغه ولكن علم تاويله او نسخه ولا اشكال في وجوب الكفارة عليه اتفاقا اما الاول
فلان الظن ما استند الي دليل شرعي والقياس لا يقتضي ثبوت الفطر بالخارج فيكون ظنه مجرد

جهل

جهل وهو لا يكون عذرا الا في دار الاسلام واما الثاني فلتعاضد علمه بكون الحديث علي غير ظاهره
او نسخه مع كون الفطر بها علي خلاف القياس علي وجوب الكفارة لانتفاء الشبهة ح في وجوبها
قالوا وان علم بعض العلما قال بالفطر بها ولكن في هذا نظر ومن زنا بجارية والده او والدته
او زوجته بظن حلها لا يحد عند علمائنا الثلاثة وقال زفر يحد للوطي الخالي عن الملك وشبهته
ولا عبرة بظنه وبه قال الشافعي كما لو وطي جارية اخيه او عمه علي ظن الحل وهم يقولون لا يحد لانه
لابين الانسان وابيه وامه وزوجته انبساطا في الانتفاع بالمال فظنه حل الاستمتاع بامتهم
اعتماد شبهة في ذلك فانه لا يحد بها بخلاف الاخ والعم فانه لا انبساط لكل منهم ومنهما في مال
الاخر فدعوي ظنه الحل ليست معتمدة علي شبهه فلا يعتبر ولا يثبت نسبه بهذا الوطي وان
ادعاه الواطي ولا عدة ايضا علي الموطوءة بهذا الوطي لما عرف في موضعه من انه تمحض زنا
اذ لا حق له في المحل والولد للفراش وللعاهر الحجر ولا عدة من الزنا وهذه احدي الشبهتين
الدارئتين للحد عندهم ويسمي شبهة في الفعل وشبهة اشتباه لانها انما تؤثر في سقوط الحد
علي من اشتبه عليه لا علي من لم يشتبه عليه كقوم سقوا خمرا علي ما يتبع فمن علم بها وجب عليه
الحد ومن لا فلا والشبهة الاخري وتسمي الشبهة في المحل وشبهة الدليل والشبهة الحكمية
وجود الدليل النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه لمانع وهذه لا تتوقف علي الظن كوطي الاب
جارية ابنه فانه لا يحد وان قال علمت انها حرام علي ان المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي
كقوله صلي الله عليه وسلم انت ومالك لابيك رواه ابن ماجه بسند صحيح وهو قائم فيؤثر في
سقوط الحد مطلقا ويثبت به النسب اذا ادعاه ويصير الجارية به ام ولد وعند ابي حنيفة
شبهة اخري دارئة للحد وهي شبهة اخري دارئة للحد وهي شبهة العقد سوا علم الحرمة ام لا
كوطي التي تزوجها بغير شهود وانما لم يتعرض المصنف لهما لانه لا نهاية لهما مما هو غير
خاف كما قال المصنف ودعوي معني دعوي ظنه الحل انه علم ان الزنا حرام لكن ظن وطيه ليس
زنا محرما فلا يعارض ما في المحيط الاتي قريبا وكذا حربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر
جاهلا بالحرمة لا يحد لانه في موضع الشبهة لحلها في وقته بخلاف ما اذا زني بعد
دخوله دار الاسلام واسلامه زاعما ظن حل الزنا فانه لا يلتفت الي زعمه ويحد وان فعله
اول يوم دخوله الدار واسلامه لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة دارئة للحد عنه
لان هذا الظن في غير موضع الشبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان فانه لم يتوقف العلم
بحرمته علي بلوغ خطاب الشرع لتحقق حرمته قبله فلا يكون جهله عذرا لكونه من تقصيره
في الطلب بخلاف الخمر فانه لم يكن شربها حراما في سائر الاديان فما في المحيط وغيره شرط
الحد ان لا يظن الزنا حلالا مشكل فان هذه المسئلة تفيد ان ليس شرط وجوب الحد علي
الزنا عدم ظنه حل الزنا حتي يكون ظنه حله مانعا من اقامته عليه هذا والذي في شرح
الهداية للمصنف شرط وجوب الحد ان يعلم ان الزنا حرام انتهي وهو احسن مما هنا وما في الشرح
هو المذكور في محيط رضي الدين وهذا الفظه واما شرطه فالعلم بالتحريم حتي لو لم يعلم بالحرمة
لم يجب الحد للشبهة واصله ما روي سعيد ابن المسيب ان رجلا زني باليمن فكتب في ذلك عمر رضي
الله عنه ان كان يعلم ان الله تعالي حرم الزنا فاجلدوه وان كان لا يعلم فعلموه وان عاد فاجلدوه

لان الحكم في الشرعيات لا يثبت الا بعد العلم وان كان الشيوع والاستفاضة في دار الاسلام
اقيم مقام العلم ولكن لا اقل من ان اورث شبهة بعد التبليغ والاسماع بالحرمة انتهى عبارة
ظاهر قول المبسوط عقب هذا الاثر فقد جعل ظن الحل في ذلك الوقت شبهة لعدم اشتهار
الاحكام انتهى يشير الى ان هذا الظن في هذا الزمان لا يكون شبهة معتبرة لاشتهار
الاحكام فيه ولكن هذا انما يكون مفيدا للعلم به بالنسبة الى الناشئ في دار الاسلام والمسلم المهاجر
اليها المقيم بها مدة فيطلع فيها على ذلك فاما المسلم المهاجر الواقع منه في ذلك في فور دخوله
فلا وقد قال المصنف في الشرح ونقل الى اشتراط العلم بحرمة الزنا اجماع الفقهاء انتهى
وهو مفيد ان جهله يكون عذرا واذا لم يكن عذرا بعد الاسلام فلا قبله فمتى يتحقق كونه عذرا
واما نفي كونه عذرا في حالة الكفر لتقصيره في الطلب لمعرفة هذا الحكم في تلك الحالة كما تقدم
فمحل نظر وحج فالمنع المذكور هو المشكل فليتأمل **بخلاف الذمي اسلم فشرب** الخمر بعد اسلامه
وقال لم اعلم بحرمتها **بعد لظهور الحكم في دار الاسلام** وهو مقيم فيها **فجهله** بحرمتها
شيوعها فيه **لتقصيره** في معرفته بها فلا يكون جهله عذرا في درء الحد ولا كذلك دار الحرب
فان حرمتها غير شائعة فيها فكان جهل الحربي بها دارئا للحد عنه في المسئلة السابقة
القسم الثالث **جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب فترك بها صلوات جاهلا لزومها**
في الاسلام لا قضاء عليه اذا علمه بعد ذلك لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما الجهل من قبل
خفاء الدليل في نفسه لعدم اشتهاره في دار الحرب لانقطاع ولاية التبليغ عنهم فانتفى سماع
الخطاب في حقه حقيقة وهو ظاهر وتقديرا لانه لشهرته في محله ودار الحرب محلها فان انتفى
قول زفر عليه قضاؤها لان بالاسلام يصير ملتزما احكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله
به واذا لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب كالنائم تنبه بعد مضي الوقت **وكل خطاب**
نزل ولم ينتشر فجهله عذر لانتفاء التقصير عن جاهله لخفائه عنه ويدل على ذلك قوله
تعالى **ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا للذين شربوا** الخمر
بعد تحريمها غير عالمين بتحريمها وهذا مبني على ما في التفسير من ان بعض الصحابة
كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله تعالى ليس على الذين
امنوا الاية وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه كيف
باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان
لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اي من الاموات والاحيا في البلدان فيما طعموا من الخمر والقمار اذا ما اتقوا ما حرم
الله عليهم سواهما قلت لكن الذي ذكره الواحدي في سبب نزول الاية ما في الصحيحين عن انس
كنت ساقي القوم في منزل ابي طلحة وكان خمرهم يومئذ الفضيخ فامر رسول الله صلى الله عليه
وسلم مناديا ينادي الا ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة اخرج فاهرقها فهرقتها فجرت في سكك المدينة
فقال بعض القوم قد قتل فلان وفلان وهي في بطونهم فانزل الله ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا الاية وفي مسند احمد عن ابي هريرة قال قدم رسول الله صلى الله
عليه وسلم المدينة وهم يشربون الخمر وياكلون الميسر فساقه الى ان قال فنزلت يا ايها الذين امنوا

انما الخمر والميسر وقد جعله رجسا من عمل الشيطان فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا الاية وهذا يفيد ان سبب نزول القول المذكور نفيا الحرج عن
الشاربين قبل التحريم نعم الظاهر ان هذا الحكم لا خلاف فيه **بخلافه** اي الخطاب النازل **بعد**
الانتشار فان جهله ليس بعذر **لانه** اي جهله انما هو **لتقصيره** في معرفته **كمن لم يطلب الماء**
في العمران فتيمم وصلى لا يصح لقيام دليل الوجود وهو العمران لانه لا يخلو عن الماء غالبا
وترك الطلب مع الدليل وهو طلبه فيه وهذا اذا لم يستكشف الحال او استكشفه فوجد الماء
فيه اما لو استكشفه فلم يجد فيه فالظاهر الجواز كما صرح به في بعض الحواشي لظهور انتفاء
ذلك الظاهر وهذا بخلاف ما لو ترك الطلب في المفازة على ظن العدم فتيمم وصلى حيث جازت
صلاته لانه لم يلزمه الطلب لانها مظنة العدم لا الوجود **ويتوقف** نفاذ تصرفهما عليهما
على اجازتهما **كالفضولي** اي كما يتوقف نفاذ تصرفه على تصرف له على اجازته لشرطها كما عرف
في موضعه لان في التوكيل والاذن نوع الزام على الوكيل والماذون حيث يلزمهما حقوق
العقد من التسليم والتسلم والمطالبة وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن حيث يلزمهما
في حقهما قبل العلم دفعا للضرر عنهما واذا كانت احكام الشرع مع كمال ولايته لا يثبت في حق
المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم المكلف الذي هو قاصر الولاية على غيره بدون علمه
الا في شراء الوكيل فانه لا يتوقف نفاذ شرائه على اجازة الموكل على بل **ينفذ** شراؤه **على**
نفسه ولو كان ذلك لشيء بعينه كانت الوكالة به **كما عرف** من ان العقد اذا وجد نفاذا
على العاقد نفذ عليه قلت لكن اذكر كثير من المشايخ في الفصول لهذا الحكم بجهله بالوكالة
والاذن وزاد صدر الشريعة معنى قول المصنف كالفضولي الخ وعليهم جميعا مؤاخذات
احدها ان في النهاية وغيرها اعلم ان الروايات اتفقت ان الوكالة اذا ثبتت قصدا لا تثبت
بدون العلم اما اذا ثبتت في ضمن الخاص بالتصرف فان قال الغير اشتر عبدي من فلان
او اعتقه او اطلق فلانا بدون العلم جاز ثم قال والحاصل ان الوكيل هل يصير وكيلا
قبل العلم بالوكالة ام لا فيه روايتان في روايات الزيادات لا يصير وفي رواية وكالة الاصل
يصير كذا في المحيط نعم في الخلاصة هذا صحيح قال قال ولو قال له اذا علم انتهى
فان تم هذا ولا ينبغي ان يقيد بالوكالة القصدية اللهم الا اذا اختير رواية الزيادات
ثم في شرح الجامع الصغير لقاضي خان وعن ابي يوسف ان الوكالة بمنزلة الوصاية
لا يشترط فيها العلم لان كلا منهما اثبات الولاية انتهى وهذا باطلاقه يعكر حكاية اتفاق
الروايات المذكور الثاني في الخلاصة ولو قال لاهل سوق بايعوا عبدي هذا صار ماذونا
ولم يعلم العبد به فعلى هذا لا يتم كون الجهل عذرا في صحة الاذن فيها ايضا ولو قال
لا حز بيع عبدك من ابني ان علم الابن صار ماذونا والا فلا ولا فرق بينهما موثرا فيما يظهر
ولا محيص في دفع المعارضة بينهما الا بان يكون في اشتراط العلم روايتان فيتخرج كل من هذا
الفرعين رواية وقد اشار اليها فيها ايضا خان قال في كتاب الماذون ولا يصير ماذونا الا
بالعلم فلو قال بايعوا عبدي فاني اذنت له في التجارة فبايعوه والعبد لا يعلم بذلك من
اصحابنا من قال في المسألة روايتان انتهى ثم الثاني فيما يظهر ارجح منهما فان لم يكونا [illegible]

للعلم لدى الحاجة فيها والا فينبغي التقييد بكون ذلك في رواية وعلى ما ذكره المصنف من الزيادة
التي ذكرتها هنا اعاد صدر الشريعة ان الظاهره نبه ان الشرا الفضولي لا ينفذ عليه مطلقا
وليس كذلك ففي الخلاصة وفي الفتاوى الصغرى الفضولي اذا اشترى شيئا لغيره هذا على
وجوه ان قال البايع بعت هذا من فلان وقال الفضولي قبلته او اشتريته لفلان او لم يقل
لفلان يتوقف ولو قال بعته منك او قال الفضولي اشتريته او قبلته لفلان يتوقف وينفذ
عليه بالاتفاق ولو قال الفضولي اشتريت هذا لفلان فقال البايع بعته منك الاصح انه لا يتوقف
للاختلاف ولو قال البايع بعته منك هذا لاجل فلان وقال المشتري اشتريته او قبلته او قال
المشتري اشتريته هذا لاجل فلان وقال البايع بعته لا يتوقف وينفذ بالاتفاق والله سبحانه اعلم
وكذا الجهل بالعزل للوكيل والحجر على الماذون عذر في حقهما لخفا الدليل لاستقلال
الموكل بالعزل والمولى بالحجر ولزوم الضرر عليهما على تقدير ثبوتهما بدون علمهما اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه او رقبته وبالعزل
يلزم الضرر الوكيل وبالحجر يتاخر دين العبد الى العتق ويعود بعضه من خالص ملكه
فيصح تصرفهما اي الوكيل والماذون على الموكل والمولى قبل علمهما بالعزل والحجر قلت كذا
ذكر في اصوله ويتجرد من كلامهم في الفروع ان هذا في العزل من الوكالة اذا كان قصديا اما
في الحكمي وهو العزل بموت الوكيل او بجنونه جنونا مطبقا او لحاقه مرتدا بدار الحرب
والحكم به او بالحجر عليه اذا كان عبدا ماذونا وقد وكل ببيع او شرا او نحوهما او بعجزه اذا كان
مكاتبا او بتصرفه فيما وكل فيه ببيعه تصرفا يعجز الوكيل عن بيعه ولا يتوقف على العلم
اما فيما عدا الاخير فلان الوكالة تعتمد قيام امر الموكل وقد بطل بهذه العوارض فيبطل
ما هو متفرع عليها واما في الاخير فلفوات المحل والعلم لم يعتبر وابن ملك اعتمادا على ذكرهم
له في الفروع ولا شك ان الاولى التقييد به فليتنبه له ثم انما يتوقف حجر الماذون على علمه
بالحجر اذا لم يكن علم بالاذن غيره اما اذا كان الاذن مشهورا فلا يتحجر الا بشهرة حجره عند اهل
سوقه او اكثرهم دفعا للضرر عنهم على تقدير نفاذه بدون علمهم لانهم يبايعونه بناء على ظن تعلق
حقهم بكسبه ورقبته لما عرفوه من الاذن والحال ان حقهم يتاخر الى ما بعد الحرية فليتنبه
لهذا ايضا وكذا جهل المولى بجناية العبد جناية خطا عذر للمولى في عدم تعين لزوم الفدا
مطلقا له اذا اخرجه عن ملكه قبل علمه بها فلا يكون المولى ببيعه اي العبد قبل علمه بها
مختارا للفدا وهو الارش الذي هو احد الامرين اللذين هو مخير فيهما وهو الدفع والفدا
بل تجب عليه الاقل من القيمة والارش لخفا الدليل في حقه لاستقلال العبد بالجناية وكذا
جهل المستشفع بالبيع لا يشفع فيه عذر له في عدم سقوط شفعته اذا اخرج عن ملكه ما
يشفع به قبل علمه بالبيع فلو باع الدار المستشفع بها بعد بيع دار بجوارها هو شفيعها
غير عالم ببيع المشفوع فيها لا يكون بيعه المشفوع بها تسليما للشفعة في المشفوع فيها بل له
الشفعة فيها اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لانفراد صاحب الملك ببيعه وكذا جهل الامة
المنكوحة عذر لها في عدم سقوط خيار العتق لها اذا جهلت عتق المولى فلم تفسخ النكاح
او علمته اي عتق المولى وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا لا يبطل خيارها وعذرت فيكون لها

الخيار في مجلس علمها لخفا الدليل في حقها اما في الاول فلان المولى مستقل بالعتق ويمكنها
الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الثاني فلاشتغالها بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة
الاحكام الشرعية في مثله فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام علمها بخلاف الحرة زوجها
غير الاب والجد حال كونها صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ اي فسخ النكاح لها اذا
بلغت فلم تفسخه لا تعذر لهذا الجهل بهذا الحكم فلا يكون لها حق الفسخ به لان الدار دار العلم
وليس لها ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها بهذا الحكم لتقصيرها في التعلم بخلاف الامة
كما ذكرنا فافترقتا وانما قيل بغير الاب والجد يعني الصحيح كما هو المراد عند الاطلاق لانه لا خيار
بلوغ لها في تزويج احدهما اياها لكمال رايهما ووفور شفقتهما بخلاف من سواهما وقد شمل قوله
المذكور الام والقاضي فانه كذلك ولاية تزويجها على ما هو الصحيح فيه لعدم كمال الراي في الام وفوت
الشفقة في القاضي والله تعالى اعلم مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في واقعة ادى اجتهاده فيها
الى حكم ممنوع من التقليد لغيره من المجتهدين فيه اي في حكم الواقعة اتفاقا لوجوب
اتباع اجتهاده والخلاف انما هو في تقليده لغيره منهم قبله اي اجتهاده في تلك الواقعة والاكثر
من العلما على انه ممنوع من تقليد غيره فيها مطلقا منهم ابو يوسف ومحمد على ما ذكره ابو بكر
الرازي وابو منصور البغدادي ومالك على ما في اصول ابن مفلح وذكر الروياني انه مذهب عامة
الشافعية وظاهر نص الشافعي واحمد واكثر اصحابه واختاره الرازي والامدي وابن الحاجب ويشكل
على ما عن ابي يوسف ما في القنية ان ابا يوسف صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم اخبر بوجود
فارة ميتة في بير حمام اغتسل منه فقال ناخذ بقول اصحابنا من اهل المدينة اذا بلغ الما قلتين لم يحمل
خبثا انتهى وعند ابن سريج ممنوع من التقليد الا ان تعذر عليه الاجتهاد في الواقعة فلا يكون
ممنوعا بل يتعين ولا ينبغي ان يختلف فيه اذ الظاهر ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان متمكنا
من الاجتهاد فلا ينبغي ان يعد هذا قولا اخر كما عدوه ثم الذي حكاه الامدي عن ابن سريج يجوز
تقليد الاعلم اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد هذا وبطلان يخوف فوت وقت العمل بالحادثة اصلا
من اسباب تعذر الاجتهاد فلا ينبغي ان يعد كل منها قولا اخر وليتنبه لخلاف الاول ايضا وقيل
لا يمنع من التقليد مطلقا وعليه مشى سفيان الثوري واسحق ابو حنيفة على ما ذكره الكرخي والرازي
قال القرطبي وهو الذي يظهر من تمسكات مالك في الموطا وعزاه ابو اسحق الشيرازي الى احمد
قال بعض الحنابلة ولا يعرف وقيل يمنع من التقليد فيما يفتي به غيره لا فيما يخصه اي ما يكون
الغرض من الاجتهاد وتحصيل راي فيما يشتغل بعمله لا فيما يفتي به لغيره وليس المراد به اختصاص
الحكم المجتهد بحيث لا يعم غيره من المكلفين وهذا حكاه ابن القاضي عن ابن سريج وغيره عن اهل العراق
وقيل يمنع من التقليد فيه اي فيما يخصه ايضا الا ان يخشى الفوت كان ضاق وقت صلاة
واجتهاد فيها اي في صلاته بفوته فانه يجوز له ان يقلد مجتهدا اخر ويعمل بقوله لئلا يفوت
بفوات وقتها لو اشتغل بالاجتهاد فيها وهو عن ابن سريج وهذا ما تقدم الوعد به وعن ابي حنيفة
روايتان احدهما الجواز كما تقدم والاخرى المنع وعن محمد تقليد مجتهدا اعلم منه لا دونه
ولا المساوي له نقله عنه القاضي والروياني والكيا قال وربما قال ابنا شرا ونقله ابو بكر الرازي عن
الكرخي وقال انه ضرب من الاجتهاد وان فني في القديم والجبائي وابنه ايضا قالوا يجوز تقليد

غيره ان كان الغير صحابيا واجبا في نظره على غيره ممن خالف من الصحابة فان استووا اي الصحابة في الدرجة في نظره واختلفت فتواهم تخير فيقلد ايهم شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ذكره ابن الحاجب وغيره قال الصفي الهندي وقضيته انه لا يجوز للصحابة تقليد بعضهم بعضا وهذا ان اي فهي رواية عنه اي الامام فهي في تقليد الصحابي وهذا هو المذكور في رسالته القديمة قال الامدي والمشهور من مذهبه عدم جواز تقليده للغير مطلقا وقيل يجوز تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لا غيرهما ونقل ابو منصور البغدادي وامام الحرمين عن احمد انه يجوز تقليد الصحابة ولا يقلد احدا بعدهم غير عمر ابن عبد العزيز واستغربه بعض الحنابلة قيل يجوز تقليده للغير صحابيا او تابعيا دون غيرهما وعزي هذا في جامع الاسرار الحنفية لكن بلفظ او خيار التابعين وقيل يجوز للقاضي لا غير لحاجته في فصل الخصومات الي التجاده بخلاف غيره للاكثر الجواز للتقليد حكم شرعي فيفتقر الي دليل لان القول في الدين بلا دليل باطل ولم يثبت الدليل والاصل عدمه فلا يثبت الجواز ودفع هذا من قبل المجوزين بانه اي الجواز الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي بخلاف تحريم التقليد فانه حكم شرعي فهو المفتقر الي الدليل ولم يثبت فلا يثبت غير ان هذا لا يتم على بعض الحنفية القائلين بان الاباحة الاصلية حكم شرعي كما تقدم عنهم في النسخ واما الدفع من للاكثر بان الاجتهاد اصل والتقليد بدل عنه فيتوقف التقليد على عدمه اي الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم فمنع بل كل منهما اصل بمعنى ان المجتهد مخير فيهما كما في مسح الخف وغسل الرجل فان تم اثبات البدلية للتقليد عن الاجتهاد بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانه يفيد الامر بالاجتهاد وهو شامل للعامي والمجتهد الا انه ترك العمل بالنسبة الي العامي لعجزه عنه فيبقى معمولا به في حق المجتهد تم الدفع المذكور والا اذا لم يتم اثبات البدلية بهذا لا يتم الدفع المذكور لتوقفه على ثبوت البدلية ولم يثبت بهذا والاصل عدم الثبوت والمستدل للاكثر لا يجوز التقليد بعده اي الاجتهاد فكذا لا يجوز التقليد قبله اي الاجتهاد لوجود الجامع في المنع بينهما وهو اي الجامع كونه اي المقلد مجتهدا اجيب بانه اي الموجب في الاصل اي العلة بالاجتهاد اعمال الارجح وهو ظن نفسه بطريق الاجتهاد فانه اقوى من ظنه بفتوى غيره لان الغير يحتمل انه لا يكون صادقا فيما يخبر به عن اجتهاده والمجتهد لا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وهو مفقود في الفرع وهو العمل بالاجتهاد قبل الاجتهاد لا كونه مجتهدا فلم يوجد الجامع بينهما واحتج الزم في بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يعلم منه ان اقتدا المجتهد بهم لا يكون ممنوعا اذ لا يمنع الشخص من الاهتدا قال المصنف ويبعد الاحتجاج به منه اي الزم في لانه اي هذا لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كما بسطنا القول فيه في الاجماع ولو ثبت تقدم جوابه في ذيل مسئلة الحكم في المسئلة الاجتهادية حيث قال اجيب بانه هدي من وجه فيما وله قلد لكنه لا يخفى ان هذا لا يفيد منع المجتهد لغير الصحابي من تقليد المجتهد الصحابي بل هذا الجواب يقرر جواز غير الصحابي مطلقا اعني سواء كان غير مجتهد ومجتهدا قبل اجتهاده او بعده وللصحابي مطلقا اعني سواء كان مجتهدا او لا كما هو ظاهر عموم بايهم اقتديتم اهتديتم لكنه متروك الظاهر بالنسبة الي المجتهد بعد الاجتهاد اذ لا تقليد له بعده وبالنسبة الي غير المجتهد اذ لا تقليد الا لمجتهد فيبقى على عمومه بالنسبة الي ما عدا هذين ثم هو غير خاف انه غير متعرض لمنع تقليد مجتهد غير صحابي لمجتهد غير صحابي وهو من

المطلوب

المطلوب فلحقانه لو ثبت لكان مثبتا لجزء المطلوب وهو جواز تقليد مجتهد غير صحابي قبل اجتهاده لمجتهد صحابي اذ المطلوب جواز تقليد المجتهد قبل اجتهاده لمجتهد اخر مطلقا والله سبحانه اعلم المجوز للتقليد مطلقا قال هو وموافقوه اولا امر الله تعالى من ليس من اهل العلم بسؤال اهل العلم فيما لا يعلم فقال تعالى فاسألوا اهل الذكر اي العلم بدليل ان كنتم لا تعلمون فيفيد وجوب سؤال المجتهدين لانهم اهل العلم وادنى درجاته جواز اتباع المسئول فيما اجاب والا لكان السؤال فائدة ولا معنى لجواز تقليده الا العمل بقوله وليس المراد بالسائل من لا يعلم شيئا اصلا بل من لا يعلم تلك المسئلة وقبل الاجتهاد لا يعلم المجتهد المجتهد فيه فيتعلق طلب سؤال اهل الذكر فيحمل له ايضا ما يترتب عليه غايته انه لم يتعين عليه سؤال غيره لتمكنه من العلم بحكم المسئلة من اجتهاده ايضا فكان مع مجتهد غير لمجتهدين بالنسبة الي العامي فيسوغ له الرجوع الي كل من اجتهاده واجتهاد غيره كما يجوز للعامي الرجوع الي كل من اجتهاد مجتهدين اجيب بان الخطاب للمقلدين اذ المعنى ليسأل اهل العلم من ليس اهله بقرينة مقابلة من لا يعلم بمن هو اهل للعلم واهل العلم من له الملكة اي القدرة على تحصيل العلم باهليته فيما يسأل عنه لا يقيد خروج المكن عنه منه الا قد ادى الي الفعل لان اهل الشيء من هو متاهل له استعدادا قريبا لا من حصل ذلك الشيء له فيختص بالمقلد قالوا ثانيا المعتبر الظن فان المجتهد باجتهاده لا يقدر على غيره وهو اي الظن حاصل بفتوى غيره فيجب العمل به اجيب بان ظنه اجتهاده بنص الدال اما بنزع الخافض اي باجتهاده او على انه بدل من ظنه اقوى من ظنه بفتوى غيره فيجب الراجح فان قيل ثبت في الفروع عن ابي حنيفة في القاضي المجتهد يقضي بغير رايه ذاكرا له اي لرايه نفذ قضاؤه مخالفا لصاحبيه فيبطل بهذا الثابت عنه نقل الاتفاق على المنع من التقليد بعده اي الاجتهاد اذ ليس التقليد الا العمل او الفتوى بقول غيره وقد وجد هذا من القاضي المذكور على انه وان ذكر فيها اي في هذه المسئلة اختلاف الرواية عن ابي حنيفة فعنه ينفذ وجعلها في الخانية اظهر الروايتين لان رايه يحتمل الخطا وان كان الظاهر عنده انه الصواب وراي غيره يحتمل الصواب وان كان الظاهر عنده خطاه فليس واحد منهما خطا بيقين فكان حاصله قضا في محل مجتهد فيه فينفذ وبه اخذ الصدر الشهيد والامام ابو بكر محمد بن الفضل وظهير الدين المرغيناني وعنه لا ينفذ لان قضاءه مع اعتقاده انه غير حق عبث فلا يعتبر كمن اشتبهت عليه القبلة فوقع تحريه الي جهة فصلى الي غيرها لا يصح لاعتقاده خطا نفسه وبه اخذ شمس الائمة الاوزجندي فقد صح انه اي نفاذ القضا مذهبه اي ابي حنيفة في الفصول العمادية وهو الصحيح من مذهبه قلنا النفاذ بتقدير الفعل لا يوجب حله اي الفعل ثم ذكر بعد بعضهم وهو صاحب المحيط انه ذكر الخلاف في بعض المواضع في النفاذ وفي بعضها ذكر الخلاف في الحل اي حل الاقدام على القضا بخلاف مذهبه لكن لا يلزم انه المعول الحل بل يجب ترجيح رواية النفي للحل لما تقدم في وجهها ولان المجتهد مامور بالعمل بمقتضى ظنه اجماعا وهذا خلاف مقتضى ظنه وعمله هنا ليس الا اقتفاء فلا جرم ان نفى صاحب الهداية والمحيط على ان الفتوى على قولهما بعدم في العمد والنسيان وهو مقدم على ما في الفتاوى الصغرى والخانية من ان الفتوى على قوله وصرح بان الظاهر المذهب عدم تقليد التابعي وان روي خلافه كما تقدم بيانه قبيل فصل التعارض فكون عدم تقليد غيره ظاهر المذهب اولى والله

سبحانه اعلم مسلم اذا وقعت واقعه فلجتهد المجتهد فيها وادي اجتهاده الي حكم معين لها ثم تكررت
الواقعه هل يجب عليه تكرير النظر وتجديده فيها ام يكفي الاجتهاد الاول قيل والقايل ابن
الحاجب وابن الساعاتي المختار لا يلزمه تكرير النظر لانه اي الزامه به ايجاب لا موجب وقيل
يلزمه تكرير النظر وبه جزم القاضي وابن عقيل وقال والا يكون مقلدا لنفسه لاحتمال تغير
اجتهاده وفيه ما لا يخفي وقال وكالقبله يجتهد لها ثانيا وفيه ايضا بحث وقيل لان الاجتهاد
كثيرا ما يتغير فيرجع صاحبه عنه الي غيره كما رجع الشافعي عن القديم الي الجديد وليس بغيره
الا بتكريره اي النظر فالاحتياط ذلك اي تكريره فان تغير افتي بما ادي اليه اجتهاده ثانيا وان
لم يتغير استمر ظنه بالاجتهاد الاول والفتيا به اجيب فيجب تكراره اي النظر ابدا لانه اي الاجتهاد
يحتمل ذلك اي التغير في كل وقت ويمضي بعد الاجتهاد الاول والوجود لا يبدي له باطل اتفاقا
قال المصنف وهذا اللازم ليس بلازم لان وجوب الاجتهاد لا يثبت الا عند الحادثه بشرطه
اي وجوبه فقد اخذ السبب حكمه بالاجتهاد الاول عندها والاحتمال الخطا فيه لم يقدح
فيه بعد ذلك فلا يجب الاجتهاد الاخر بعد ذلك اي الاول لان وجوب السبب والشرط يعني ان
في ان تكرارها هل هو سبب موجب للنظر ثانيا فيها يستجمع الشرط وجوبه لم يفعله المصنف به وقال
الامدي والمختار انه اذا لم يكن ذاكرا للاجتهاد الاول فيجب والا فلا واختاره ابو الخطاب من الحنابلة
وقال السبكي واعلم ان الاصح في مذهبنا لزوم التجديد والمسالة مفروضه فيما اذا لم يكن ذاكرا
الدليل الاول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وان تجدد ما يوجب
الرجوع لزمه قطعا انتهي وسبقه اليه النووي ثم الظاهر ان المراد فان كان ذاكرا ولم يتجدد ما قد
يوجب الرجوع عما ظهر له بالاجتهاد الاول وحذفه لقرينه مقابله فانه يفيد انه ان تجدد ما قد
يوجب الرجوع عنه لزمه سوا كان ذاكرا للدليل الاول اولا وان كان في لزومه مع ذكر الدليل الاول
مطلقا نظر فلا جرم ان قال متاخرانهم وان كان الاول راجحا علي ما يقتضي الرجوع عمل بالاول
ولا يعيد الاجتهاد ولا اعاد بخلاف ما اذا لم يكن ذاكرا له فان الاخذ بالاول من غير نظر يكون
اخذا للشي من غير دليل عليه اذ لا ثقه ببقاء الظن منه في هذه الحالة علي ما فيه تامل ومن ثمه
حكي فيه قولا بالمنع بناء علي ان الظن الاول بقي قويا فيعمل به لان الاصل عدم رجحان غيره وقال
الشيخ الروياني في روضة الحكام اجتهد لنا زله فحكم اولم يحكم ثم حدثت ثانيا فيه وجهان الصحيح
اذا كان الزمان قريبا لا يختلف في مثله الاجتهاد لا يستانفه وان تطاول استانف وذكر ان فيه
ايضا في العامي يستفتي المجتهد في واقعه ثم يقع له ثانيا ان علم انه افتاه عن نص كتاب او سنه
او اجماع او كان قد يجدد في مذهب واحد من ائمة السلف ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فافتاه عن نص
صاحب الكتاب فله ان يعمل بالفتوي الاولي وان علم انه افتاه عن اجتهاد او شك في ذلك فوجهان
صحيحهما يلزمه السوال ثانيا لاحتمال تغير اجتهاد المجتهد قال الرافعي وهذا عنه اذا مضت مدة
من الفتوي الاولي يجوز تغير الاجتهاد فيها غالبا فان قربت لم يلزم الاستفتا ثانيا وقال النووي
محل الخلاف اذا لم يكثر وقوع هذه المسالة فان كثر لم يجب علي العامي تجديد السوال قطعا وخص
ابن الصلاح الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان خبرا عن ميت انه لم يلزم العامي تجديد السوال
وهو ظاهر الله فعلي ما افاد في جمع الجوامع انه يلزمه الاحتمال مخالفته ما ذكر اولا باطلاعه علي ما يخالفه

من نص

من نص لامامه وفيه نظر مسيله قال عامة العلما لا يصح في مسيله لمجتهد بل لعاقل في وقت واحد
قولان متناقضان التناقض فان عرف المتاخر منهما تعين ان يكون ذلك رجوعا عن الاول اليه
والا لو لم يعرف المتاخر وجب ترجيح المجتهد بعده اي ذلك المجتهد لاحدهما بشهادة قلبه كما في
تعارض القياسين وعند بعض الحنفيه يخير متبعه المقلد في العمل بايهما شاكذا في بعض
كتب الحنفيه المشهوره وكان المراد بالمجتهد المذكور المجتهد المطلق بشهادته اي قلبه فيما يغن
اي الظهر له نفسه والترجيح هنا لاحدهما انما هو علي انه المعول عليه لصاحبها اي القولين
وقول البعض بالنسبه الي غير المجتهد في حق العمل الا الترجيح لاحدهما فليتنبه له وفي بعضها
اي كتب الحنفيه ان لم يعرف تاريخ القولين فان نقل في احد القولين عنه اي المجتهد ما يقويه
فهو اي ذلك القوي هو الصحيح عنده اي المجتهد والا اذا لم ينقل عنه ما يقوي احدهما ان كان
اي وجد متبع بلغ الاجتهاد في المذهب كما تقدم رجح عامر المرجحات ان وجد والا اذا لم يجد
يعمل باحدهما شا بشهادة قلبه وان كان عاميا اتبع فتوي المفتي فيه الا فتي الاعلم بالشافعي
وان كان متفقها تبع المتاخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده وملخص ما ذكره الامام
الرازي واتباعه انه نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان الحالة الاولي
ان يكون في موضع واحد كمن في هذه المسالة قولان فيستحيل ان يكون مراده ان له لا استحالة اجتماع
النقيضين فان ذكر عقب احدهما ما يدل علي تقويته كهذا اشبه او تفريع عليه فهو مذهبه والا فهو
متوقف وح فلعله يريد بقولين احتمالين الوجود دليلين متساويين او مذهبين لمجتهدين الحالة
الثانيه ان يكون في موضعين بان ينص في كتاب علي اباحة شي وفي اخر علي تحريمه فان علم المتاخر
فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا ولا يحكي عنه القولين من غير حكم علي احدهما بالرجوع فان نقل
قول الشافعي في سبع عشره مسيلة فيها قولان كما ذكر الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي
حامد وفي بضع عشره ستة عشر وسبع عشره كما قال القاضي ابو حامد المروزي او في ستة عشر
كما نقله القاضي ابو الطيب عن الاصحاب او فيما يبلغ عشر كما نقله الباقلاني في مختصر التقريب
عن المحققين حمل علي ان للعلما قولين فيها فقال بعضهم بها فيحكي قولهم وفايدته ان لا يتوهم
من اراد من المجتهدين الذهاب الي احدهما انه خارق للاجماع وقيل التنبيه علي ان ما سواهما لا يوخذ
به فيطلب ترجيح احدهما او يحتملهما لوجود تعادل الدليلين عنده واياما كان فلا ينسب
اليه شي منهما ذكره الامام الرازي واتباعه وقيل يجب اعتقاد نسبة احدهما اليه ورجوعه عن
الاخر غير معين دون نسبتهما جميعا ويمتنع العمل بها حينيذ حتي يتبين كالنصين اذا علمنا
نسخ احدهما غير معين وهذا قول الامدي قال الزركشي وهو احسن من الذي قبله وان كان خلاف
عمل الفقها اولي فيها قولان علي القول بالتخيير عند التعادل بين الدليلين قاله القاضي
في التقريب وتعقبه امام الحرمين بانه بني علي اعتقاده ان مذهب الشافعي تصويب المجتهدين
لكن الصحيح من مذهبه ان المصيب واحد فلا يمكن القول منه بالتخيير وايضا فقد يكون القولان
بتحريم واباحه ويستحيل التخيير بينهما او تعددهما اي القولان لي فيحكي قوليه المرتبين في الزمان
المتقدم وقال امام الحرمين والذي عندي انه حيث نص علي قولين في موضع واحد فليس له فيه مذهب
وانما ذكرهما للتردد فيهما وعدم اختياره لاحدهما ولا يكون ذلك خطيا منه بل يدل علي علو رتبة

الرجل وتوسعته في العلم وعمله بطريق الاشباه فان قيل فلا معنى لقولكم للشافعي
قولان اذ ليس له في هذه المسئلة قول ولا قولان على هذا قلنا هكذا يقول ولا يحاشى منه
وانما وجه الاضافة الى الشافعي ذكره لها واستقصاؤه وجوه الاشباه فيها ووافقه الغزالي
على هذا والله سبحانه اعلم تنبيه واما اختلاف الرواية عن ابي حنيفه واحد فليس من باب
القولين للقطع فيهما بان الشافعي نص عليهما بخلاف الروايتين وان الاختلاف فيهما من جهة
المنقول عنه لا الناقل والاختلاف في الروايتين بالعكس وذكر ابو بكر البليغي في العذر ان
الاختلاف في الرواية عن ابي حنيفه على الراي من وجوه منها الغلط في السماع ومنها ان يكون له
قول قد رجع عنه ويعلم بعض من يختلف كان يجيب بحرف النفي اذا سئل عن حادثه ويقول لا يجوز
فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع ومنها ان يكون له قول قد رجع عنه ويعلم بعض من يختلف
اليه رجوعه فيروي الثاني والاخر لم يعلمه فيروي الاول قلت وهذا اقرب من الاول ومنها ان
يكون قال الثاني على وجه القياس ثم قال ذلك على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد احد
القولين فينقل كما سمع قلت وهذا لا باس به ايضا غير ان تعين ان يكون الثاني على وجه القياس
والاخر على وجه الاستحسان فيسمع كليهما فينقله ثم هذا انما يتاتى فيما يتاتى فيه كلاهما ولم يكن في
احدهما قياس واستحسان هي ما سيئه على احدهما ومنها ان يكون الجواب في المسئلة من وجهين من
جهة الحكم ومن جهة البراة للاحتياط فينقل كما سمع قلت ثم لا يخفى ان المراد ما قبله روايتان فان
الظاهر ان كل ما فيه روايتان صالح لاحدهما وهو المطلوب والله سبحانه اعلم مسئلة لا ينقض حكم
اجتهادي اي ما من الاحكام الشرعيه دليله ظني مخرج العقلي واللغوي وغيرهما وما دليله قطعي
صحيح مخرج غيره ثم يظهر ان الوجه اسقاط اذا لم يخالف ما ذكر اي والسنه والاجماع والقياس
لانه لا يكون صحيحا مع مخالفته لظني منها وينقض اذا خالف قطعيا منها اتفاقا ولا ينقض
لمخالفته لظني منها لتساويهما في الرتبه ثم لا فرق بين ان يكون حكم نفسه بان تغير اجتهاده او
حكم غيره بان خالف اجتهاده اتفاقا والا لو نقض بخلافه نقض ذلك النقض بخلافه ايضا
وتسلسل اي يجوز نقض الحكم الذي هو النقض وهكذا الى نهاية فيفوت فايدة نصب الحاكم
من قطع المنازعات لاضطراب الاحكام وعدم الوثوق بها لكن احكي الاتفاق المذكور
والامدي وابن الحاجب وغيرهما فلا يتم في تجويز ابن القاسم نقض ما بان ان غيره اصوب
وفي اصول الشافعيه لو حكم حاكم مجتهد بخلاف اجتهاده وان كان الحاكم المجتهد مقلدا
فيه اي في ذلك الحكم مجتهدا اخر كان ذلك الحكم باطلا اتفاقا وعلل كما في شرح العضدي
بانه يجب عليه العمل بظنه وعدم جواز تقليده مع اجتهاده اجماعا انما الخلاف في جواز
تقليد المجتهد اخر قبله اي اجتهاده على ما مر فيما قبل قبلها وان تعلق قول ابي حنيفه
بنفاذ قضائه على خلاف اجتهاده فبطل الاتفاق عدم نفاذه وان في التقليد لغيره بعد
الاجتهاد منه روايتين عن ابي حنيفه ايضا ثم عدم حل التقليد على ما قيل ان الخلاف فيه لا يستلزم
عدم النفاذ لو ارتكب التقليد فكم تصرف لا يحل ينبني عليه صحة ونفاذ لاخر كعتق المكره
شافاسدا ولذا فعيه فرع لو تزوج مجتهد امراة بلا ولي بناء على جوازه في اجتهاده فتغير اجتهاده
بان راه غير جائز فالمختار التحريم مطلقا اي حكم الحاكم بالصحه ام لا لانه مستديم لما يعتقده حراما

وهو باطل

وهو باطل وقيل يحرم ان قيدا ن لا يحكم به اي بالجواز فانه حكم به لا يحرم والا لو حرم بعد
حكم حاكم بجوازه لنقض الحكم بالجواز بالاجتهاد المودي الى التحريم والحكم لا ينقض بالاجتهاد
ولوما عن ابي يوسف ماشيا في حكم بان هذا الخلاف خطا وان القيد اي عدم حكم الحاكم
بالجواز مراد المطلق لالتحريم اذا لم يتصل الخلاف في المسئلتين ان تعين في المسئلة الجبائي وينسب
الى المعتزلة لا حكم في المسئلة الاجتهاديه الخ ينبغي في لزوم حل المجتهد الحنفيه زوجة المجتهد
الشافعي له وحرمتها عليه اذا قال لها انت باين ثم راجعها للاثنين اي المجتهدين المذكورين
ولان القضاء يرفع حكم الخلاف لكن علة اي ابي يوسف في مجتهد طلق البته ونوى واحده
فقضى عليه بثلاث بها ان كان المجتهد مقضيا عليه لزم اي وقع عليه الثلاث او كان مقضيا
له اخذ باشد الامرين فلو قضى بالرجعه له ومعتقده البينونه باحديها اي البينونيه
فلم يرفع حكم رايه بالقضاء مطلقا كقول محمد يرفع مطلقا ولو ان المتزوج مقلد ثم علم بتغير
اجتهاد امامه فالمختار كذلك اي يحرم عليه كامامه ولو تغير اجتهاده في اثناء صلاته عمل بالباقي
من صلاته به اي باجتهاده الثاني والاصل ان تغيره اي الاجتهاد كحدوث الناسخ يعمل به في المستقبل
والماضي على الصحة والحاصل ان حكم التغير للاجتهاد في العبادة والمعامله واحد وهو انه شبه
الناسخ وانبنى عليه في العبادة الصحة في المستقبل وفي المعامله فساده ذكر المصنف رحمه الله تعالى
مسئلة تعرف بمسئلة التفويض في اصول الشافعيه المختار جواز ان يقال للمجتهد احكم بما
شئت بلا اجتهاد فانه صواب اي موافق لحكمي بان يلهمه اياه ويكون حكمه اذ ذاك من المدارك
الشرعيه حتى يكون قوله هذا حلال تعريفا لنا بان الله حكم في الازل بحله لا انه ينشي لان ذلك
من خصايص الربوبيه قال ابن الصباغ وهو قول اكثر اهل العلم هذا والتعبير بالمجتهد موافق
للامدي وابن الحاجب وهو اخص من التعبير بالعالم والنبي كالبيضاوي والسبكي فان
المجتهد وان عم النبي فهو اخص من العالم ثم على كل يخرج العامي وقد ذكر الامدي جوازه عقلا في
حقه ايضا ومنعه غيره قيل بالاجماع وقيل لنقص المجتهد والا فانه ورد باستواء العامي وغيره
هنا في الصواب اعم من ان ما يحكم به صواب وطريق وصوله الى غير النبي اخبار النبي به وقيد
اجتهادا لانه بالاجتهاد جائز للعلماء بلا خلاف وللنبي صلى الله عليه وسلم على ما فيه خلاف كما تقدم
وتردد الشافعي في الجواز على ما ذكر الامدي والرازي قيل وهو الرسالة واختاره الامام واتباعه
وقيل يجوز للنبي دون غيره لان رتبته لا تبلغ ان يقال له ذلك وذكر الامدي انه احد قولي
الجبائي واختاره ابن السمعاني وذكر انه كلام الشافعي في الرساله يدل عليه وقال اكثر المعتزلة
لا يجوز وقال ابو بكر الرازي انه الصحيح لا بطريق الاجتهاد وقد عرفت ان هذا الاختلاف
فيه ثم المختار عند المجوزين كالامدي وابن الحاجب عدم الوقوع واستدلوا للتردد تبعا بقوله
اي الجواز الى اختيار ما لا مصلحة فيه بجهل المفوض اليه بوجوه المصالح فيكون باطلا لان الشارع
لا يحكم بذلك قال المصنف وهذا الدليل يصلح للنفي اي نفي الجواز لا للتردد المفهوم منه
الوقف ثم العجب منه اي الشافعي فكيف تردد في الجواز والغرض قول الله تعالى مع ما تحكم به
صواب ولا مانع من العقل اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ولكن ان تردده اي الشافعي في
في الوقوع مع الجزم بالجواز كما نقل عنه وفي عبارته ركيك وهو الاصح نقلا الوقوع دليله

قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فانه لا يتصور
تحريم يعقوب ما حرم من الطعام على نفسه الا بتفويض التحريم اليه واذا كان هو المحرم هو الله
تعالى اجيب لا يلزم كونه اي ما حرم اسرائيل على نفسه عن تفويض اليه فيه لجواز انه اي كونه محرما
عليه عن اجتهاد في ظني واسناد التحريم اليه مجازا كما في تحريم ابو حنيفة كذا واباحة الشافعي
على ان الحاكم هو الله على كل حال والتفويض لا يقتضي اسناد الحكم الى العبد وانما يكون فعله علامة
ما ذكرنا وكلامنا في تفويض الحكم الى المجتهد اختيارا من غير نظر في مستنداته الشرعية الا
اجتهادا وقد يقال لو كان تحريم ما حرم اسرائيل على نفسه عنه اي عن اجتهاد ظني لم يكن كله
اي الطعام كان حلا لبني اسرائيل قبله اي انزال التورية لان الدليل يظهر الحكم لا يثبته ولعله
اي الحكم فلا يتم الجواب المذكور قال القائل بالوقوع ايضا قال عليه السلام ان الله حرم مكة
فلا تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها ولا
يعضد شجرها ولا يلتقط لقطتها الا لمعرف فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال
فقال الا الاذخر لفظ البخاري لا يقطع نباتها الرطب ولا شجرها والاذخر بالذال والخاء المعجمتين
وكسر الهمزة والخاء نبت طيب الرائحة معروف ومثله اي نحو هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يكون عن وحي لزيادة السرعة في الجواب مع عدم ظهور علامات نزوله ولا اجتهاد كذلك
ايضا اجيب باحد الامور كون الاذخر ليس منه اي من الخلا اي لا يصلح لفظ الخلا له لغة ولو له
الحكم والدليل الدال على اباحة استصحاب حال الحل واستثناء العباس منقطع وسوغ شايع
ولو مجازا او فائدته اي هذا الاستثناء هنا دفع توهم شموله اي الاذخر بالحكم الذي هو المنع
او تاكيد حالة اي الاذخر الذي هو الحل او كون الاذخر منه اي الخلا اي يصلح لفظ الخلا له
ولم يرده النبي صلى الله عليه وسلم من عموم لفظ خلاها بناء على تخصيصه منه وصرف اللفظ
عن ظاهره حيث اريد به بعض ما هو بعد لوله وفهم العباس عدمها اي عدم ارادته منه
فصرح بالمراد الذي هو قصر اللفظ على البعض تحقيقا لما فهمه ليقرر عليه السلام عليه
فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر تقريرا لما فهمه لا يخرج من لفظ خلاها المذكور بعضا هو داخل
بحسب الدلالة غير داخل بحسب الحكم واورد ان لم يرد الاذخر من دلالة لفظ الخلا فكيف
يستثني اذ المستثنى يجب ان يكون مرادا بحسب دلالة لفظ غير مراد بحسب الحكم اجيب بانه
اي الاذخر ليس مستثنى من الخلا المذكور بل من مثله مقدرا فكان العباس قال لا يختلى
خلاها الا الاذخر وقرره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فقال لا يختلى خلاها الا الاذخر
فلا استثنا والتقدير من خلاها المقدر المكرر والذي سوغ للعباس تقديرا لتكرير اتحاد
معنى قولنا لا يختلى خلاها بحسب اللغة سواء كان الاذخر مرادا منه او لم يكن قال المصنف
وهذا السؤال بناء على ما تقدم في بحث الاستثناء من اختيار المخرج من الصدر مراد
بالصدر بعد دخوله اي المخرج في دلالة الصدر عليه ثم اخرج المخرج من الصدر ثم اسند
الحكم الى الصدر كما هو مختار ابن الحاجب ونحن وجهنا قول الجمهور انه اي المخرج لم يرد بالصدر
ولا قرينة عدم الارادة منه كما هو لسائر التخصيصات فلا حاجة الى المستدرك وتكلف
هذا الجواب واما منه ولا احسن اومنه اي من الخلاف ان يصلح لفظه له واريد الاذخر

بالحكم

بالحكم الذي هو التحريم ايضا ثم نسخ تحريمه بوحي كلمح البصر خصوصا على قول الحنفية
الهامه صلى الله عليه وسلم وحي وهو القا معنى في القلب دفعة بلا واسطة عبارة الملك
ولا اشارته مقرونا بخلق علم ضروري انه منه تعالى كما تقدم وكانه انما لم يذكره اكتفاء بتقدمه
وظهور العلامات انما يكون في الوحي المتدرج لا فيما هو كلمح البصر او كان الهاما واورد الاستثنا
يا باه اي كونه منسوخا بوحي كلمح البصر لان الاستثناء يمنع من الدخول في الحكم ومن شان المنسوخ
ان يكون داخلا في الحكم قبل النسخ اجيب بان الاستثناء من مقدر للعباس مثل المذكور كما ذكرنا
لا مما ذكر عليه السلام والنسخ بعده اي بعد ذكر صلى الله عليه وسلم مع ذكر العباس فذكر عليه
السلام بعده اي بعد ذكر العباس ثم لا يخفى ان استثناء العباس من مقدر مثل المذكور
لانه اي استثنا العباس تركيب متكلم اخر وجمع المتكلم معتبر في الكلام على ما هو الحق
لاشتماله اي الكلام على النسبة الاسنادية ولا يتصور قيامها بنفسها بمحلين ومنه اي وكذا ان
الاستثنا منه صلى الله عليه وسلم على الثاني اي ان الاذخر من الخلا ولم يرد منه قالوا اي القايلون
بالوقوع ايضا قال عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء اخرجه
النسائي وابن ماجه وابن خزيمة وعلقه البخاري جزما الى غير ذلك فانه فان الا الى الينه وهو صريح
في الامر وعدمه اليه وقال ايضا القايل احجنا هذا العام ام للابد فقال للابد ولو
قلت نعم لوجب كذا ذكره ابن الحاجب وغيره فانه لا حاجة هنا الى لفظ فقال ثم الحديث لم يحفظ
بهذا السياق قال شيخنا الحافظ ملفق من حديثين حديث جابر ابن عبد الله اقام رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالمدينة تسعا لم يحج ثم اذن في الناس بالحج وفيه قال سراقة بن جعشم العامنا
هذا يا رسول الله او للابد فقال بل للابد وهو حديث صحيح اخرجه اصحاب السنن واخرج
المقصود منه البخاري ومسلم وحديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا ايها الناس ان الله قد كتب عليكم الحج فحجوا فقال رجل يا رسول الله افي كل عام فسكت ثم اعاد
فسكت ثم اعاد فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم وهو حديث صحيح اخرجه مسلم
والرجل الاقرع ابن حابس كما في رواية ابي داود وغيره وهو صريح في ان قوله الحج من غير وحي
لوجب فدل على انه كان مفوضا اليه فانه لا ينطق عن الهوى ولما قتل النبي صلى الله عليه وسلم
النضر بن الحارث بامره عليا رضي الله عنه بعد ذلك بالصفراء في مرجعه من بدر فقتله
صبرا ثم سمع ما انشدته اخته قتيلة على ما ذكر ابن اسحق وابن هشام والعمري وقال
السهيلي الصحيح انها بنت النضر كذلك قال الزبير قال ووقع في الدلايل وتبعه عليه
الذهبي في التجريد ومن قبله الامدي والرازي واتباعهما ماكان ضرك لو مننت وربما
من الفتى وهو المغيظ المحنق في ابيات سابقة على هذه يا راكبا ان الاثيل مظنة
من صبح خامسة وانت موفق * مني اليك وعبرة مسفوحة * جادت بواكفها واخرى تخنق *
هل يسمعن النضر ان ناديته * ام كيف يسمع ميت لا ينطق * امحمد يا خير ضنء كريمة * في قومها
والفحل فحل معرق * ولاحقه له وهي * * * *
او كنت قابل فدية فلينفقن بايعز ما يغلو به ما ينفق ما النضر اقرب من اسرت قرابة واحقهم
ان كان عتق يعتق ظلت سيوف بني ابيه تنوشه لله ارحام هناك تشقق صبرا يقاد الى المنية

متحيرا وصف المقيد وهو عان موثق لا شك موضع قبراخيها بالصفرا ومعنى من صبح خاصة
لانها كانت مكية وبينها وبين الاثيل هذه المسافة ويحقق بضم الفا وكسرها بضرب واللمع
في المجد للبدا والتنوين فيه للضرورة وضبطه بكسر الضاد المعجمة وفتحها مع همزة اخرة الولد
الذي يظن بدا يتخل به لعظم قدره واعرق فهو معرق على البنا للمفعول فيهما اي له عرق في الكرم
وعلى البنا للفاعل بمعنى انتج والمعنى انه كريم الطرفين وما نافيه واستفهاميه والمعنى
اي شي كان يضرك لو منيت عفوت والعفو وان كان مغضبا مضجرا مطويا على حنق وحقد وعداوة
قد يمن ويعفو وفي هذا اعتراف بالذنب قال لو بلغني هذا الشعر قبل قتله لمننت عليه
وذكره الزبير ابن بكار في كتاب النسب فرق لها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى دمعت عيناه
وقال لابي بكر لو سمعت شعرها ما قتلت اباها وهذا مما يشهد بانها ابنته فلو لم يكن القتل وعدمه
اليه لم يفرق الحال بين بلوغ شعرها اليه وعدم بلوغه اجيب بجواز كونه صلى الله عليه وسلم
خيرا فيها اي في هذه الصور الثلاث معينا كانه قيل له انت مخير في ايجاب السؤال وعدمه
وتكرار الحج وعدمه وقتل النضر وعدمه او كونه القول المذكور فيها بوحي سريع لا تلقيا
نفسه على ان في الاستيعاب وقال الزبير وسمعت بعض اهل العلم يغمز ابياتها مصنوعة
وقال الاسنوي والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون النبي صلى الله
عليه وسلم لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من اين الحكم كذلك فقد يكون ممتنعا وقوله
لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على الشرط واما قوله لولا ان اشق
على امتي فيحتمل ان يكون الباري تعالى امره بان يامرهم عند عدم المشقة فلما وجد المشقة
لم يامرهم انتهى قال المصنف ولا يخفى ان الجواب الاول رجوع عن الدعوى وهو اي الدعوى
انه اي التفويض لم يقع واعتراف بالخطا في نفي الوقوع لانه من قبل ما فيه فالحق انه اي
التفويض وقع ولا ينافي وقوعه ما تقدم من انه صلى الله عليه وسلم متعبد بالاجتهاد
اي مامور بالقياس عند حضور الواقعة وعدم النص الى اي كونه متعبدا بالاجتهاد
وانما ينافيه وقوعه في الكل واذن فكونه صلى الله عليه وسلم كذلك اي فوض اليه في الاحكام
فيجاب عن الاحتجاج به على الوقوع ولا يلزم منه ثبوت المدعي اذ لا يلزم من التفويض اليه
في هذه الجزئية الخاصة بل ولا في جزئيات خاصة ثبوته كليا اسهل مما تكلف في اجوبته
من الوحي او النسخ الذي كلم البعد المقارن لقول العباس مع ان النص الحادث لا يرتسم
فيها المعاني المتباينة دفعة بل على التعاقب واقرب الى الوجود قلت غير ان كلام
المصنف يوهم ان القول ما قاله القايلون بالوقوع وليس كذلك فان الذي يظهر كونه
محل النزاع هو الوقوع كليا لانه المتنازع في جوازه ولا نزاع في وقوعه ثانيا كما هو ظاهر
جواب مانعيه وموضع المسيلة لا جواز التفويض في الجملة اولا ايه ووقوعه ثانيا لما رتب
عليه بهذه الجزئيات صحة قول القايلين الوقوع وعدم صحة قول مانعيه وح فالحق الا يلج
انه انما يثبت الوقوع بثبوت سمع لعينه لمكلف او مجتهد او بني على الاختلاف في ذلك والقطع
بانتفايه على التقديرين الاولين والظاهر هو انتفاوه على التقدير الثالث مع ما يشك
من وجود المنافي له من تحقق كونه متعبدا بالاجتهاد ثم لا يتعين وقوعه في جزئيات

خاصة عن وقوعه له كليا ولا ينبغي ان يختلف فيه هذا وقال ابن التلمساني في هذه المسيلة
وان اوردها متكلموا الاصوليين فليست بمعروفة بين الفقها وليس فيها كثير فايدة لان
هذا في غير الانبيا لم يوجد ولا يتوهم وجوده في المستقبل ما في حق النبي فقد وجد انتهى
وقد عرفت ما في هذا والله سبحانه اعلم مسيلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد كما هو المختار
عند الاكثر منهم الامدي وابن الحاجب خلافا للحنابلة وللاستاذ ابي اسحق والزبيري
من الشافعية في منع الخلو عنه مطلقا ولابن دقيق العيد في منعه الخلو عنه ما لم يتداعى
الزمان بتزلزل القواعد فان تداعى بان اتت اشراط الساعة الكبرى جاز الخلو عنه قلت وما
اظن احدا يخالف في هذا والظاهر ان اطلاق المطلقين المنع محمول على ما دون هذا الا انه
لمنعه والاصل عدمه اي عدم موجب المنع بل دل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض
العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلما وهو هذا المراد بقوله
الى قوله حتى اذا لم يبق عالما وحتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس روسا او روسا جهالا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه احمد والستة وقوله صلى الله عليه وسلم ان من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل رواه البخاري والمراد برفع العلم قبضه قالوا اي
الحنابلة اولا قال عليه السلام لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر
الله وهم ظاهرون اخرجه البخاري بدون لفظة على الحق ولابن وهب بلفظ لا تزال طايفة من
امتي ظاهرين على الحق قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خذلهم او خالفهم حتى تقوم الساعة وهذا
يبين ان المراد بامر الله او حتى يظهر الدجال قال شيخنا الحافظ رويناه بمعناه من حديث عمرو
بن العاص المرادي بلفظ حتى تقاتلوا الدجال اخرجه الحافظ ابو اسماعيل في كتاب ذم الكلام
وهي لفظة شاذة فقد رواه الحافظ من اصحاب شعبة عنه بلفظ حتى تقوم الساعة فيعلم
بعدم الخلو الى يوم القيامة واشتراط ان ظهور طايفة على الحق في عصر يستلزم وجود
العلم والاجتهاد فيه لان القيام بالحق لا يمكن الا بالعلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر
وهو المطلوب اجيب لا يدل على نفي الجواز لان القضية المطلقة اعم من الضرورية والعام
لا يستلزم الخاص قال المصنف ولا يخفى ان من مرادهم اي الحنابلة لا يقع خلو الزمان عن
المجتهد والا لزم كذبه لو وقع واللازم باطل فالملزوم مثله فالحديث يفيد اي عدم
الوقوع اذ لا تنافي لعا قل احالته اي الخلو فالوجه الترجيح باظهرية الدلالة الحديث
الاول الدال على الخلو على نفي الاعم من المجتهد ويستلزم نفي المجتهد لان نفي العام لا يستلزم
نفي الخاص بخلاف الظهور على الحق فانه لا يستلزم وجود المجتهد لانه اي الظهور على الحق
اعم من الاجتهاد يتحقق اجتهاده كما يتحقق بارادة الاتباع ولو تعارضا اي ما يوجب
الخلو فهو الاول وما يوجب عدمه وهو الثاني وتساقطا بقي عدم الموجب لوجود المجتهد
مجازا على الله ان لا يوجب لعدم اخبار منه بلا معارض انه لا يوجب البتة قالوا ثانيا الاجتهاد
فرض كفاية فلو خلا الزمان عن المجتهد اجتمعوا اي الامة على الباطل وهو محال اجيب
اذا فرض موت العلما لم يبق فرضا لان شرط التكليف الامكان فاذا فرض الخلو بموت العلما
لم يمكن فقد ورد على انه اي هذا الدليل في غير محل النزاع لان فرض الكفاية الاجتهاد بالفعل

اي تحصيل المكلف مرتبته وهو ممكن للعوام ومحل النزاع انما هو حصوله بالفعل لا انه
المنافي لخلو الزمان عنه لبوت العلما لا الامكان والقدرة هذا وقول السبكي لم يثبت وقوع
خلو الزمان من المجتهد ان اراد المطلق كما هو ظاهر اطلاقه فممنوع بقول القفال والغزالي
العصر خال عن المجتهد المستقل وبقول الرافعي الخلق كالمتفقين على انه لا مجتهد اليوم وبما في
الخلاصه القاضي اذا اقام من مسيلة على مسيلة في حكم فظهر رواية ان الحكم بخلافه فالمحكوم به
للمدعي عليه نوع المطالبه على القاضي وعلى المدعي لان القاضي اثم بالاجتهاد لانه ليس احد من
اهل الاجتهاد في زماننا والمدعي اثم باخذ المال ومما قيل الظاهر ان المراد المجتهد القايمين
بالقضا فان المحققين من العلما كانوا يرغبون عنه ولا يلي في زمانهم غالبا الا من هو دون
ذلك وكيف يمكن القضا على الاعصار بخلوها عن مجتهد والقفال نفسه كان يقول للسايل
في المسيلة الصبره يسال عن مذهب الشافعي ام عما عندي وقال هو والشيخ ابو علي والقاضي
حسين لسنا مقلدين للشافعي بل وافق راينا رايه فما هذا الكلام بعضهم ناب عنه كما رايت ثم بعد
كما تحكيه على اطلاقه يلزم منه انه لم يخلو عصر من الاعصار الماضيه من المجتهد المطلق ولا
يجوز ان يخلو عصر من الاعصار الاتيه وهو المطلوب والله سبحانه اعلم **التقليد العمل بقول**
من ليس قوله احدي الحجج الاربعه الشرعيه **بلا حجه منها فليس الرجوع الي النبي صلى**
الله عليه وسلم والاجماع منه اي من التقليد على هذا لان كلا منهما حجه شرعيه من الحجج
الاربع وكذا ليس منه على هذا العمل العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول
لان كلا منهما وان لم يكن احدي الحجج فليس العمل به بلا حجة شرعيه لايجاب النص اخذ العامي
بقول المفتي واخذ القاضي بقول العدول وكانه لم يتعرض لطرودها بل على هذا لا يتصور
تقليد في الشرع لا في الاصول ولا في الفروع فان حاصله اتباع من لم يقم حجه في حقه فان الله
تعالى اوجب العمل عليهما واخذ على المجتهد بالاجتهاد فلو جاز تسميه العامي مقلدا
جاز تسميه المجتهد حجه مقلدا وعلى هذا مشى القاضي ابو بكر الباقلاني وابن السمعاني وابن
الحاجب وغيرهم وقال ابو حامد الاسفرايني والروياني وامام الحرمين وانما صورة
الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم صورة التقليد وليس بتقليد حقيقة ونقل الباقلاني
الاجماع عليه ومنع بقول ابي محمد الجويني ان الشافعي نص على انه يسمى تقليدا فانه قال
فيما ذهب اليه من انه لا يجب الاخذ بقول الصحابي ما نصه فاما ان تقلده فلم يجعل الله
لاحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباعه وكون مراده ان
انه يسمى صورة التقليد كما ذكره الروياني خلاف الظاهر بل خطا الماوردي من قال انه
ليس بتقليد نعم قال امام الحرمين هو اختلاف في عبارة ونزوه موقعها عند ذوي التحقيق
وقال ايضا الذي عليه معظم الاصوليين العامي مقلد للمجتهد فيما ياخذ عنه وقال
بعضهم انه المشهور فلا جرم ان ذكر الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم انه لو سمي الرجوع
الى الرسول والى الاجماع والمفتي والشهود تقليدا فلا مشاحة في ذلك فان لكل واحد
ان يصطلح على ما شا بعد رعاية المناسبه وعلى هذا قول المصنف **بل المجتهد والعامي الى**
مثله والى المفتي اي بل التقليد رجوع المجتهد الى مثله والعامي الى مثله والمفتي ايضا

في الاحكام

في الاحكام الشرعيه كما ذكره الآمدي وغيره **هذا هو المعروف من قول عامة مصنفات فمن نحوه**
وقد يعبر عنه كما في جمع الجوامع باخذ القول بغير معرفة دليل وعليه مشى القفال وغيره فخرج
الاخذ مع معرفة دليله فانه ليس بتقليد وان وافق قول المجتهد به فانه في الحقيقة اخذ من
الدليل لا من المجتهد بل قد قيل ان الاخذ مع معرفة دليله نتيجة الاجتهاد لان معرفة الدليل
انما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهي
متوقفه على استقرا الادله كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد وبقي اخذ المجتهد بقول العامي
ثم القاضي والغزالي والآمدي وابن الحاجب انه لا يسمى تقليدا لانه لا بد له من نوع اجتهاد قلت
وفيه نظر فانه غير لازم كما في الرجوع في قيم المتلفات الى العامي من اهل الخبرة بها نعم كانه
مجرد اصطلاح فلا مشاحه فيه ثم قيل على هذا يبقى العمل بقول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا
اذا قلنا كان يقول عن قياس ايضا وهو مرجح قال لم يجعلك عن وحي او قياس قلت وجهه كان المسوغ
للتسميه تقليدا عدم العلم باخذه من الوحي بعينه وكان صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطا على تقدير
تعينه بالاجتهاد فيما لا نص فيه بعد مضي مدة الانتظار للوحي وانه وحي بالظن كما تقدم
هذا الكلام فلا يتجه تقليد العين كونه عن الوحي هذا والمراد بالقول الراي فيشمل ما كان قولا
او فعلا وهذا احسن من قول التفتازاني والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبا وقول
الابهري هو اعم من اللفظي والنفسي ولا يرد عليه ما قاله بعض الشارحين من خروج الاخذ
بفعل الغير من غير حجه منه ثم عن جماف انه لا بد ان يكون ذلك الماخوذ به له نوع اختصاص
بالماخوذ عنه ليخرج ما علم بالضرورة فانه لا اختصاص له بالماخوذ عنه وقال المصنف
وكان الوجه جعل المعرف بما ذكر المتقلد لانه اي المقلد **جعل قوله** اي من قلده **قلاده**
في عنقه وهذا يقال للتقليد **فتصحيحه** ان يقال المراد **جعل عمله قلاده امامه** الذي قلده فكانه
يطوق ما فيه من تبعه فلا جرم ان قال الصيرفي يوضع هذا الاسم لمن قام للناس بامر
دينهم ان كافة **والمفتي المجتهد وهو الفقيه** يعني اصطلاحا اصوليا كما قدمناه في اوايل
الاجتهاد لمن قام به صفته جاز ان يطلق له هذا الاسم فاما فلا جرم انه قال الصيرفي يوضع
هذا الاسم لمن قام للناس بامر دينهم وعلم جمل علوم القرآن وخصوصه وناسخه وكذلك في
السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسيلة وادرك حقيقتها وقال ابن السمعاني المفتي
من استكمل فيه ثلاث شرايط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل وللمتساهل
حالتان احدهما ان يتساهل في طلب الادله وطرق الاحكام وياخذ ببادي النظر واوايل
الفكر فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له ان يفتي ولا يجوز ان يستفتى والثانيه ان
يتساهل في طلب الرخص وتاول الشبه فهذا متجوز في دينه وهو اثم من الاول انتهى
وفي اصول ابن مفلح قال اصحابنا وغيرهم يحرم تساهل المفتي وتقليد معروف به والكفاية
والا مطعنة الناس ومعرفة الناس قال ابن عقيل هذه الخصال مستحبه فيقصد الارشاد واظهار
احكام الله لا ريا ولا سمعه والتنويه باسمه والتكسبه والوقار يرغب المستفتي وهم ورثة الانبيا
فيجب ان يتخلقوا باخلاقهم والكفاية لئلا ينسبه الناس الى التكسب بالعلم واخذ العوض عليه
فيسقط قوله ومعرفة الناس يحتمل حال الرواة ويحتمل حال المستفتين فالعاجز لا يستحق الرخص

فلا يغنيه بالخلوة بالمحارم مع علمه بانه لسكت والحق كما في اصول ابن مفلح ان الحنبلة الاولى
واجبة وللمفتي رد الفتوى وفي البلد غيره اهل له شرعا خلافا للحليمي ولا يلزمه ذكره
ابو الخطاب وابن عقيل وغيرهما ولا يلزمه جواب ما لم يقع وما لم يحتمله السائل ولا ينفعه
بل ذكر ابن عقيل انه يحرم القاء علم لا يحتمل ولعله المراد بقول ابن الجوزي لا ينبغي وقال
البخاري قال علي رضي الله عنه حدثوا الناس بما يعرفون اتحبون ان يكذب الله ورسوله
وروي معناه مرفوعا من طرق وسيل احمد عن ياجوج وماجوج امسلمون هم فقال
للسائل احكمت العلم حتى تسال عن ذا او يفتي اخرس باشارة مفهومة او كتابة وكان
السلف يهابون الفتيا ويشددون فيها ويتدافعونها وينكرون عليها حتى قال ابن ابي ليلى
ادركت مائة وعشرين من الانصار من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان احدهم
عن المسالة فيردها هذا الى هذا وهذا الى هذا حتى ترجع الى الاول وما منهم من احد يحدث
بحديث او يسال عن شيء الا ود ان اخاه كفاه وقال عطا ابن ابي رباح ادركت اقواما ان كان
احدهم ليسال عن الشيء فيتكلم وانه ليرعد الى غير ذلك وما احسن قول القائل ينبغي
للمفتي الموفق اذا نزلت به المسالة ان ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد
الى ملهم الصواب ومعلم الخير ان يفتح له طريق السداد وان يدله على حكمه الذي شرعه
لعباده في تلك المسالة وما احراه من فضل ربه انه لا يحرمه اياه **والمستفتي من ليس اياه**
اي مفتيا **ودخل في المستفتي المجتهد في البعض** من المسايل لا يتجزى الاجتهاد به **بالنسبة الى**
المجتهد المطلق نعم حيث قلنا يتجزى الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتيا بالنسبة
الى امر مستفتيا بالنسبة الى اخر وينبغي له حفظ الادب مع المفتي واجلاله قولا وفعلا
وتركه ما لا يعنيه من السؤال واحتج الى ذلك فبقي على كراهة السؤال عن الشيء قبل وقوعه
بقوله تعالى لا تسالوا عن اشيا الاية وكان صلى الله عليه وسلم ينهى عن قيل وقال واضاعة المال
وكثرة السؤال وفي لفظ ان الله كره لكم ذلك متفق عليه وقال البيهقي كره السلف السؤال
عن المسالة قبل كونها اذا لم يكن فيها كتاب ولا سنة لان الاجتهاد انما يباح عند الضرورة
ثم روي عن معاذ ايها الناس لا تعجلوا بالبلا قبل نزوله واخرج ابو داود في المراسيل عنه
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فانكم ان لم تفعلوا لم ينفك
المسلمون ان يكون فيهم من اذا قال سدد او وفق وانكم ان تعجلتم تشتت بكم السبل ههنا
وههنا ولاحمد عن ابن عمر لا تسالوا عما لم يكن فان عمر نهى عنه ولابن عباس انه قال عن الصحابة
ما كانوا يسالون الا عما ينفعهم ولهما ايضا ولابي داود عن معاوية مرفوعا نهى عن الغلوطات
قيل بفتح الغين المعجمة واحدها غلوطة وقيل بضمها واصلها الاغلوطات قال الاوزاعي
هي شداد المسايل وقال عيسى بن يونس هي ما لا يحتاج اليه من كيف قال الحافظ ابن رجب
ويروى من حديث ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سيكون اقوام من امتي يغلطون
فقهاءهم بعضل المسايل اولئك شرار امتي وقال الحسن شرار عباد الله الذين يتبعون
شرار المسايل يعمون بها عباد الله وقال الاوزاعي ان الله اذا اراد ان يحرم عبده بركة
العلم القى على لسانه المغاليط فلقد رايتهم اقل الناس علما وبالجملة فقد نهى السلف عنها

قال بعض الحنابلة يعذر فاعله والله سبحانه اعلم **والمستفتي فيه** الاحكام **الفرعية الظنية**
قال المصنف **والعقلية وكذا** اي كون المستفتي فيه يكون حكما عقليا **يصح ايمان المقلد**
وان اثم بترك الاجتهاد والا لو كان العقلي غير جايز او يكون مستفتى فيه يصح ايمان المقلد
لانه راس العقايد راس القواعد المتفق على ثبوته الدليل العقلي والنقلي القطعي نعم
لا بد ان يكون ذلك منه مع تجويز شبهة فلا جرم ان قال صاحب الحقايق من اعتقد اركان الدين
تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز شبهة فهو كافر ومن لم يعتقد ذلك فقيل مومن وان كان عاصيا
بترك النظر والاستدلال المودي الى معرفة ادلة قواعد الدين وهو مذهب الايمة الاربعة
والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين وقيل لا ويستحق اسم المومن الا بعد عرفان الادلة وهو
مذهب الاشعري انتهى واذا عرفت هذا **فاما على الاستفتا فيه** الاحكام **الظنية لا العلمية**
على الصحيح فلا يجوز التقليد فيها بل يجب تحصيلها بالنظر الصحيح كما هو قول الاكثرين واختاره
الرازي والامدي وابن الحاجب بل حكاه الاستاد الاسفرايني عن اجماع اهل العلم من اهل
الحق وغيرهم من الطوايف ثم لا يخفى ان الاولى ان يذكر **لا قصر صحته** اي المستفتي فيه الذي
يقع فيه التقليد **على** الاحكام **الظنية** بعد قوله وان اثم وقوله **كوجوده تعالى** مثال لما
هو من العقليات ومقابل الصحيح **وقيل يجب** التقليد في العقليات المتعلقة بالاعتقاد
ويحرم النظر والبحث فيها وهو معزو الى قوم من اهل الحديث والظاهرية ونقله صاحب الحاوي
عن الايمة الاربعة ذكره الزركشي قلت وفيه نظر فانه لم يحفظ عنهم وانما توهم عنهم من نهيهم
عن تعلم علم الكلام والاشتغال به ولكن من تتبع حالهم علم ان نهيهم محمول على من خيف ان تزل
فيه حيث لا يكون له قدم صدق في مسالك التحقيق فيقع في شك او ريبة لا على من له قوة تامة
وقدم صدق **والعنبري** وبعض الشافعية على ما في اصول ابن مفلح وعزاه الامدي الى الحشوية
والتعليمية قالوا **يجوز** التقليد فيها ولا يجب النظر **لنا الاجماع** منعقد **على وجوب العلم**
بالله تعالى وصفاته على المكلف **ولا يحصل** العلم به **بالتقليد لامكان كذبه** اي المفتي المخبر
اذ نفيه اي الكذب عنه **بالضرورة منتف** لانه لا يجب ان يكون معصوما فيما اخبر به من الاجتهاد
فلا يحصل العلم بقوله فيكون تاركا للواجب وهو العلم اليقيني **وبالنظر لو تحقق يرتفع**
التقليد ولانه لو حصل العلم بالتقليد **لزم النقيضان بتقليد اثنين** لاثنين **في حدث العالم**
وقدمه بان يحصل لزيد العلم بحدوثه تقليدا منه للقايل به ولعمرو العلم بقدمه تقليدا
للقايل به اذ العلم يستدعي المطابقة فيلزم حقية الحدوث والقدم **المجوز** للتقليد فيها
البا في لوجوب النظر ومن وافقوه قالوا اولا **لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا**
لانهم لا يتركون واجبا عليهم يتعلق بهم او بغيرهم من غير عذر في تركه واللازم انتفاوه
وهو اي المجموع من الفعل والامر **منتف** ولا سيما بالنسبة الى اكثر عوام العرب فانهم لم يكونوا عالمين
بالادلة الكلامية **والا** لو وجد ذلك منهم **لنقل كما** نقل عنهم النظر **في الفروع** فلما لم ينقل
علم انه لم يقع **الجواب مع انتفا التالي** اي عدم فعلهم والا لزم نسبتهم الى انهم كانوا جاهلين
بالله تعالى وبصفاته لان العلم به ليس ضروريا وهو باطل وعدم امرهم غيرهم به **بل علمهم** وعلم
عامة العوام بالله تعالى وبصفاته حاصل **عن النظر الا انه لم يدر النظر منهم** اي الصحابة

الظهور له بواسطة ما لهم من سلامة الفطرة ومشاهدة الايات الباهرة وبدله لهم بادي النظر والتفات الى الحوادث لصفا قريحتهم وتقاصر بزتهم وكمال استعدادهم وكيف لا وهم يتلون بالليل والنهار انوار متبع لانوار هدي المرسل رحمة الى العالمين في سائر الاعصار فان كان مما يعد النفوس الزكية لدرك الاسرار الالهية والصفات القدسية لانهزام عساكر الاوهام الموجبة لاختلاف الاراء وضلالات الخيالات والاهوا وكانوا يكتفون من النظر من غيرهم بما يظهر عليه من حصوله له من الانقياد والاذعان الى الايمان واثار القطع به والايقان بحيث لو سئل عن شبهة لا تي به الكل مما اجاب به الاعرابي للاصمعي عن سواله له بما عرفت ربك حيث قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسما ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير غايته انهم كانوا لا يودون ذلك بالعبارات والتذنيب المتعارف للمتكلمين وليس المراد من النظر الواجب تحريره على قواعد المنطق بل ما يوصل الى الايمان بطريق الاستدلال على اي طريق كان ومن اصغى الى عوام الاسواق امتلا سمعه من استدلالهم بالحوادث على محدثها والمقلد المفروض في الايمان لا يكاد يوجد فانه قل ان يسمع من لم يشتغل ذهنه قط من الحوادث الى موجدها والحال انه لم يخطر له الموجد او خطر فكل منه من يقول لهذه الموجودات اوجدها متصف بالعلم بكل شي والقدرة الخ اي على كل شي الى اخر صفاته الذاتية فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال للسامع من المصنوع الى الصانع يفيد اللزوم بين الحدث بفتح الدال والموجد بكسر الجيم وليس معنى الاستدلال بهذا فان لم ينتقل في على يسمع ومن يقول مفعوله لكن الكيا بعد ان يحكي اجماعهم على انهم مومنون قال وانما الخلاف في انهم عارفون في الادلة وقصرت عباراتهم عن ادايها او غير عارفين بها لان الله تعالى لم يوجب عليهم الا هذا فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الاعراب بالتصديق مع العلم بقصورهم عن معرفة النظر والاستدلال ففي مسلم عن معاوية بن الحكم في الامة السودا التي اراد عتقها وسال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ايتني بها فجات فقال اين الله فقالت في السما فقال من انا فقالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مومنة فهذا دليل على الاكتفا بالشهادتين في صحة الايمان وان لم يكن عن نظر واستدلال قال النووي وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور انتهى ثم ذكر المصنف ما مشى على الاول فقالوا اي مجوزو التقليد في الاعتقادات ونافوا وجوب النظر فيها ثانيا وجوب النظر دور لتوقفه اي وجوبه على معرفة الله الموجب له وتوقف معرفة الله على النظر اجيب بانه اي ايجاب النظر متوقف على معرفته الله سبحانه بوجه والتوقف على النظر ما اي معرفة الله تعالى بالتمام اي بوجه الاتصاف بما يجب له من صفات الكمال كالصفات الثمانية الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين وما يمتنع عليه من النقيصة والزوال وقال المانعون من النظر النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فانه طريق امن فوجب احتياطا وللوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال اجماعا قلنا انما يكون ممنوعا اذا فعل النظر غير الصحيح المكلف به ونحن نقول يلزمه النظر الصحيح المكلف به وايضا فيحرم على هذا النظر على المقلد بفتح اللام الناظر ايضا لان نظره الوقوع فيها ايضا ثم تقليد

التقليد

التقليد الناظر والا لو لم ينته اليه تسلسل الى غير النهاية بحضرورة ان المقلد لا بد له من المقلد والتسلسل المذكور باطل فان قيل ينتهي الى المويد بالوحي من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطا فيندفع الخطا فيندفع المحذور فجوابه ما اشار اليه بقوله والا نتهى الى المويد بالوحي والاخذ عنه ليس تقليدا لان الماخوذ عنه علم نظري لتوقفه على ثبوت النبوة له بالمعجزة الدالة عليه فلا يصح ان التقليد واجب وان النظر حرام مسئلة غير المجتهد المطلق يلزمه عند الجمهور التقليد وان كان مجتهدا في بعض مسايل الفقه او بعض العلوم كالفرايض على القول بالتجزي للاجتهاد وهو الحق كما تقدم ان عليه الاكثر ووجهه فيما لا يقدر عليه وهو متعلق بالتقليد في العالم بشرط تبين صحة مستنده اي المجتهد له والا لو لم يتبينها له لم يجز له تقليده لنا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فمن لا يعلم عاميا صرفا كان او عالما ببعض العلوم غير عالم بالحكم مسئلة لزمه معرفته وفيما لا يعلم لتعلقه اي الامر بالسوال بعلة عدم العلم فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السوال فيلزم منه العموم فيما لا يعلم وهذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها سوال والدليل على العلية ان الشرط اللغوي في السببية اغلب ويستعمل في الشرط الذي لم يبق للتسبب سواه وايضا لم يزل المستفتون يتبعون المفتين بلا ابدا مستنده لهم في ذلك وشاع وذاع ولا نكير عليهم فكان اجماعا سكوتيا على جواز اتباع العالم المجتهد مطلقا قال المصنف وهذا الوجه يتوقف عمومه للعالم على ثبوته للعلماء المتاهلين للاجتهاد كذلك اي اتباع المفتين بلا ابدا مستند لهم قالوا اي شارطوا تبيين صحة المستند القول بلزوم التقليد من غير تبيين صحة المستند يودي الى وجوب اتباع الخطا لجواز الخطا عليه في الاجتهاد قلنا وكذا لو تبين المفتي صحة المستند لجواز الخطا عليه في ذلك لانه لا يوجب اليقين بل الظن وكذا المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطا عليه فما هو جوابكم عن هذين فهو جوابنا اذا لم يبد صحة المستند والحل الوجوب لاتباع الظن والحكم المظنون انما هو من حيث هو مظنون ومن حيث هو اتباع الظن واما كان من حيث هو خطا يحرم والامتناع في ذلك لا من حيث هو خطا وهذا هو الممتنع نعم لو ساله اي المستفتي عن دليله استرشادا لتذعن نفسه للقبول لا تعنتا وجب ابداوه في القول المختار الا ان كان دليله غامضا على المستفتي مع قصوره عنه فان ابداه له مع تعب فيما لا يفيد فيعتذر بخفايه عليه وفي بحر الزركشي ما ملخصه العلم نوعان نوع مشترك في معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالمتواتر فلا يجوز التقليد فيه لاحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الامهات والبنات والزنا واللواط فان هذا مما يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن اعماله وثانيها اهلية المفتي ونوع يختص بمعرفته الخاصة والناس فيه ثلاثة اقسام الاول العامي الصرف والجمهور على انه يجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها ولا ينفعه ما عنده من علم لا يودي الى اجتهاد وعن الاستاذ وحكاية يجوز في الاجتهاديه دون ما طريقه القطع الحاقا القطعيات الفروع بالاصول الثاني العالم الذي حصل بعض العلوم المعتبرة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فاختار ابن الحاجب وغيره انه كالعامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد وقيل يجوز له ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقه لان له صلاحية معرفة الاحكام بخلاف غيره قال الزركشي وما اطلقوه من الحاقه هنا بالعامي فيه نظر لا سيما في اتباع المذهب

المتبحرين فانهم لم ينصبوا انفسهم نصبة المقلدين وقد سبق قول الشيخ ابي علي وغيره لسنا
مقلدين للشافعي وكذا الاشكال في الحاقهم بالمجتهدين اذ لا يقلد مجتهد مجتهدا ولا يمكن ان يكون
واسطة بينهما لانه ليس لنا سوي حالتين قال ابن المنير والمختار انهم مجتهدون ملتزمون ان لا
يحدثوا مذهبا اما كونهم مجتهدين فلان الاوصاف قايمة بهم واما كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا
مذهبا فلان احداث مذهب زايد بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد
المتقدمين فمتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام
في قاعدة فاذا ظهر له مذهب غير امامه في واقعة لم يجز له ان يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد
لكمال نظر من قبله الثالث ان يبلغ المكلف رتبة الاجتهاد وهي المسئلة السابقة وتقدم الكلام
فيها مستوفي تتميم في اصول ابن مفلح وذكر بعض اصحابنا يعني الحنابلة والمالكية وان فعيه
هل يلزمه التمذهب بمذهب والاخذ برخصه وعزايمه فيه وجهان اشهرهما لا كجمهور العلما فيتخير
ونقل عن بعض الحنابلة انه قال وفي لزوم الاخذ برخصه وعزايمه طاعة غير النبي صلي الله عليه
وسلم في كل امره ونهيه وهو خلاف الاجماع وتوقف في جوازه وقال ايضا ان خالفه لزيادة علم
او تقوي فقد احسن ولا يقدح في عدالته بلا نزاع بل يجب في هذه الحالة وانه نص احمد وكذا
قال القدوري الحنفي ما ظنه اقوي عليه تقليده فيه انتهي وقد سمعت موافقة ابن
المنير لهذا انفا غير انه استبعد وقوعه وليس ببعيد والثاني يلزمه وسنقف في هذا علي مزيد
فيه مقنع لمن الفي الشرع وهو شهيد مسئلة الاتفاق علي حل استفتا من عرف من اهل العلم
بالاجتهاد والعدالة او راه منتصبا للافتا والناس يستفتونه معظمين له وعلي امتناعه
اي الاستفتا ان ظن عدم احدهما اي الاجتهاد والعدالة فضلا عن ظن عدمهما جميعا فان جهل
اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتايه بل نقل في المحصول الاتفاق عليه وقيل لا لنا
الاجتهاد شرط لقبول فتواه فلا بد من ثبوته اي الاجتهاد عند السايل ولو كان ثبوته ظنا لسري
بينة كما هو الفرض وايضا ثبت عدمه اي الاجتهاد بالجهل الحاقا لهذا بالاصل اي عدم الاجتهاد كالراوي
المجهول العدالة لا يقبل روايته الحاقا له بالاصل وهو عدم العدالة او بالغالب اذ اكثر
العلما ببعض العلوم التي لها دخل في الاجتهاد غير مجتهدين فضلا عن لا مشاركة له والمسيلة
مفروضة فيه لا عم فالظاهر انه منهم والاصل والظاهر اذا اتفقا فلا يكاد تتفاوت هما يفيد العلم
قالوا اي القايلون عدم الامتناع لو امتنع فيمن جهل اجتهاده دون عدالته امتنع فيمن
علم اجتهاده دون عدالته بدليلكم بعينه بان يقال العدالة شرط والاصل عدمها والاكثر الفسق
فالظاهر فسقه اجيب بالتزامه اي التزام الامتناع في هذا ايضا لاحتمال الكذب ولو سلم
عدم امتناعه وهو اي عدم امتناعه الحق الفرق بينهما ان الغالب في المجتهدين العدالة
فالالحاق به اي بالغالب ترجح منه اي من الحاقه بالاصل اي هو عدم العدالة بخلاف الاجتهاد
ليس غالبا في اهل العلم في الجملة ولاسيما في هذه الاعصار اذا لم يقل بخلوها عنه بل قيل هو اعز
من الكبريت الاحمر اذا بحث عن حاله فاشترط الاسفرايني تواتر الخبر بكونه
مجتهدا ورده الغزالي بان التواتر يفيد في المحسوسات وهذا ليس منها ويكفي الاستفاضة بين الناس
كما هو الراجح في الروضة ونقله عن الاصحاب فيه وقال القاضي يكفيه ان يخبره عدلان بانه مفت وجزم

ابو اسحاق

ابو اسحاق الشيرازي بانه يكفيه ان يخبره خبر الواحد عن فقهه وامانته لان طريقه طريق الاخبار
وبه قال بعض الحنابلة قال النووي وهذا محمول علي من عنده معرفة يميز بها الملتبس من غيره
ولا يقبل في ذلك اخبار احاد العامة لكثرة ما يتطرق اليه من اللبس في ذلك وذكر معناه ابن
عقيل والكيني في المحصول بقوله اي مفتي والمختار في العيان اعتماده لشرط ان يظهر ورعه وفي
وجيز ابن برهان قيل يقول له امجتهد انت فاقلدك فان اجابك قلده وهذا اصح المذهب انتهي
وقيل لا يعتمد وشرط غير واحد من المحققين كالقاضي امتحانه بان يلقي مسايل متفرقة ويراجعه
فيها فان اصاب فيها غلب علي ظنه مجتهدا قلده والا تركه ولم يشترطه اخرون قلت وهو اشبه لبعد
فرض اعتبار قوله فانه من اين للعامي معرفة كونه مصيبا في جوابها علي انه لو كان جوابه فيها
خطا عند مجتهد لا يلزم منه نفي كونه مجتهدا اذ يجوز ان لا يتوارد المجتهدان علي جواب واحد
في المسيلة الاجتهادية بل علي ان المجتهد يخطي ويصيب ولعل الاقرب انه اذا اعتبر قوله انه مجتهد
انما يعتبر عنه واذا لم يعرف العدالة فيكتفي في الاخبار بها قبل بعدل وقيل بعدلين ولهذا جزم
في المحصول وهو اوجه والله سبحانه اعلم مسيلة افتا غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجا للراوي
علي اصوله لا نقل عينه اي عين مذهب المجتهد فانه اي نقله يقبل بشرايطه قبول رواية
الراوي من العدالة وغيرها اتفاقا وهذا اعتراض بين موضوع المسيلة وجوابها وهو
ان كان عند المجتهد مطلعا علي مبانيه اي ماخذ احكام المجتهد هلا للنظر فيها قادرا علي التفريع
علي قواعده متمكنا من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك والحاصل ان يكون له ملكة الاقتدار علي
استنباط احكام الفروع المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الاصول التي مهدها
صاحب المذهب وهو المسمي بالمجتهد في المذهب جاز والا لو لم يكن كذلك لا يجوز وفي شرح البديع
للهندي وهو المختار عند كثير من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابي يوسف
وزفر وغيرهما من ايمتنا انهم قالوا لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا وعبارة
بعضهم من حفظ الاقاويل ولم يعرف الحجج فلا يحل له ان يفتي فيما اختلف فيه وقيل جاز بشرط
عدم مجتهد واستغرب نقله والمستغرب له العلامة وقيل يجوز افتا غير المجتهد بمذهب
المجتهد مطلقا اي سوا كان مطلعا علي الماخذ ام لا عدم المجتهد ام لا وهذا صاحب البديع قال
شارحه وهو مذهب كثير من العلما وقال المصنف وهو اي هذا القول خليق بالنفي اي ينبغي
العقد وسنتظر فيها وقال ابو الحسين لا يجوز افتا غير المجتهد بمذهب المجتهد مطلقا
بالمعني الذي قبله وبه قال القاضي من الحنابلة في جماعة منهم ومن غيرهم كالروياني من الشافعية
قال القاضي ومعناه عن احمد لنا وقوعه اي افتا المتبحر غير المجتهد بمذهب المجتهد بلا
نكير فان المتبحرين من مقلدي اصحاب المذاهب ما زالوا علي ممر الاعصار يفتون بمذهب
اصحابها مع عدم بلوغهم رتبة الاجتهاد المطلق ولم ينكر افتاوهم وينكر الافتا من غيره
اي غير المتبحر بمذهب المجتهد فكان اجماعا علي جواز فتيا المتبحر وعدم جواز فتيا غيره
فان قيل اذا فرض عدم المجتهد في حال الاتفاق وعدم الانكار فعدمه اي الانكار وجود
الاتفاق يكون من غير اهل الاجماع وكلاهما من غير اهل الاجماع ليس حجة فالوجه كونه
اي جوازه للضرورة اذن اي لفقد المجتهد قلنا انما يلزم كونه للضرورة لو منع الاجتهاد

في مسئلة ان يتحري الاجتهاد اذ المفروض ان المفتي لا بد ان يكون عالما قادرا علي الاجتهاد في اصول
ذلك المجتهد ومثله له قدرة الاجتهاد في مسئلة وهو اي منع تحري الاجتهاد ممنوع فالمتفقون
ح علي جواز الافتا مجتهدون في هذه المسئلة وان لم يكونوا مجتهدين مطلقا ممنوع فالمتفقون ح علي
جواز صحة الافتا فكلاهما اي الاستدلال بالاتفاق بلا نكير والاستدلال بالضرورة حق فاما اذا
لم يفرض فقد المجتهد فمستند القول بجواز الافتا لغير المجتهد بمذهب المجتهد انما ينهض بالاجماع
علي وقوعه من غير انكار اذ انتم لا بالضرورة لانه قايمها بالمجتهد الموجود وبهذا الجواب
يدفع دفعه اي دفع الاعتراض المذكور لدليل تقليد الميت وهو اي تقليد القول المختار
وهو اي دليل تقليده انه اي تقليده اجماع لوقوعه في ممر الاعصار بلا انكار فلا يعارضه اي هذا
الدليل قولهم اي مانعي تقليده كالامام الرازي لا قول له اي للميت والا لو كان له قول باق
لم ينعقد الاجماع علي خلافه كما ينعقد علي خلاف قول الحي فان هذا لا يعارضه من الاجماع المذكور
ان ما ذكروه معارضة بحجية الاجماع بعد المجمعين والدفع لا غيره بالاتفاق وبعدم انكار تقليد
الميت لان المتفقين عليه ليسوا مجتهدين فالوجه كونه للضرورة ودفعه ان يقال انما يلزم لو
منع تحري الاجتهاد الي اخر ما تقدم والتقريب ظاهر للمتامل المجوز مطلقا قال المفتي ناقل
فلا فرق بين العالم وغيره كما في الحديث فانه لا يشترط في رواية العلم فرب حامل فقه ليس بفقيه
اجيب ليس الخلاف في النقل بل في التخريج واذن سقط هذا القول لظهور ان مراده اي
قايله وهو النقل اتفاق فهي اي الاقوال في هذه المسئلة ثلاثة جواز للمتبحر جوازه له عند
عدم المجتهد وقد عرف وجههما لا يجوز مطلقا لابي الحسين ووجهه انه قال ابو الحسين لو جاز
الافتا للمتبحر جاز للعامي بجامع عدم بلوغهما رتبة الاجتهاد قال المصنف وما ابعده والفرق
بينهما في الوضوح كالشمس لان الاجماع جوزه للعالم دون العامي وكيف لا والعارف بالماخذ
يبعد من الخطا لاطلاعه علي ماخذ الامام امامه بخلاف العامي فانه لا يبعد منه الخطا بل يكثر
منه لعدم اطلاعه علي الماخذ فاني يستويان قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
انما يتذكر اولوا الالباب قلت واما الاستدلال له بانهما في النقل سوا كما في شرح العضدي
فبعيد سقوطه ايضا لان الخلاف ليس من النقل فالاقوال فيها قولان المختار والمستغرب
هذا وفي شرح الهداية للمصنف بعد ان حكي انه لا يفتي الا المجتهد قال وقد استقر راي الاصوليين
علي ان المفتي هو المجتهد فاما غير المجتهد ممن يحفظ اقوال المجتهد فليس بمفت والواجب عليه اذا سئل
ان يذكر قول المجتهد كابي حنيفة علي جهة الحكاية فعرف ان ما يكون في زماننا ليس بفتوي بل هو نقل
كلام المفتي لياخذ به المستفتي وطريق نقله كذلك عن المجتهد احد امرين اما ان يكون له سند فيه
اليه او ياخذه من كتاب معروف تداولته الايدي نحو كتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف
المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر المتواتر عنهم المشهور هكذا ذكره الرازي فعلي هذا لو وجد في
بعض نسخ النوادر في زماننا لا يحل عزو ما فيها الي محمد والي ابي يوسف لانها لم تشتهر في عصرنا
في ديارنا ولم تتداول نعم اذا وجد النقل عن النوادر مثلا في كتاب مشهور معروف كالهداية
والمبسوط كان ذلك تعويلا علي ذلك الكتاب فلو كان حافظا للاقاويل المختلفة للمجتهدين ولا يعرف
الحجة ولا قدرة له علي الاجتهاد للترجيح لا يقطع بقول منها يفتي به بل يحكيها للمستفتي فيختار المستفتي

مايقع

ما يقع في قلبه انه الصواب ـــ ذكره في بعض الجوامع وعندي انه لا يجب عليه حكاية كلها بل
يكفيه ان يحكي قولا منها فان المقلد له ان يقلد اي مجتهد شا فاذا ذكر احدها فقلده حصل المقصود
نعم لو حكي الكل فالاخذ بما يقع في قلبه انه اصوب اولي فالعامي لا عبرة بما يقع في قلبه من
صواب الحكم وخطايه انتهي ثم لا خفا ان قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا علي حصول المجتهد
يفضي الي حرج عظيم واسترسال الخلق في اهويتهم فالمختار ان الراوي عن الايمة المتقدمين اذا
كان عدلا متمكنا من فهم كلام الامام ثم حكي للمقلد قوله فانه يكتفي به لان ذلك مما يغلب علي
ظن العامي انه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع في زماننا علي هذا النوع من الفتيا هذا
مع العلم الضروري بان نسا الصحابة كن يرجعن في الاحكام الحيض وغيره الي ما يخبر به ازواجهن
عن النبي صلي الله عليه وسلم وكذلك فعل علي رضي الله عنه حين ارسل المقداد في قصة المذي
وفي مسئلتنا اظهر فان مراجعة النبي صلي الله عليه وسلم اذ ذاك ممكنة ومراجعة المقلد الان
للايمة السابقين متعذر وقد طبق الناس علي تنفيذ احكام القضاة مع عدم شرايط الاجتهاد
اليوم ثم قال السبكي لمن بلغ درجة الاجتهاد المطلق مراتب احدها ان يصل الي رتبة
الاجتهاد المقيد فيستقل بتقرير مذهب امام معين ويتخذ نصوصه اصولا يستنبط منها
نحو ما يفعله بنصوص الشارع وهذه صفة اصحاب الوجوه والذي اظنه قيام الاجماع علي
جواز فتيا هولا وانت تري علما مذهبنا ممن وصل الي هذه المرتبة هل منعهم احد الفتوي
او منعوا انفسهم عنها الثانية من لم يبلغ رتبة اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ
للمذهب قايم بتقريره غير انه لم يرتض في التخريج والاستنباط كارتياض اولئك وقد
كانوا يفتون ويخرجون كاولئك انتهي ـــ وقال شافعي متاخر عنه في افتا صاحب
هذه الرتبة اقوال اصحها يجوز والثاني المنع والثالث يجوز عند عدم المجتهد الثالثة
من لم يبلغ هذا المقدار ولكنه حافظ لواضحات المسايل غير ان عنده ضعفا في تقرير ادلتها
فعلي هذا الامساك فيما يغمض فهمه فيما لا نقل عنده فيه وليس هذا الذي حكينا فيه الخلاف
لانه لا اطلاع له علي الماخذ وكل هولا غير عوام انتهي ـــ قلت وهذا يشير الي انه له
الافتا فيما لا يغمض قال متاخر شافعي وينبغي ان يكون هذا لمحل الضرورة لا سيما في
هذه الازمان انتهي وهذا احد الاقوال فيه ثانيها المنع مطلقا ثالثها الجواز عند عدم المجتهد
وعدم الجواز عند وجود المجتهد وقيل الصواب ان كان السايل يمكنه التوصل الي عالم يهديه
السبيل لم يحل له استفتا مثل هذا ولا يحل لهذا ان ينصب نفسه للفتوي مع وجود هذا العالم
وان لم يكن في بلده او ناحيته غيره فلا ريب ان رجوعه اليه اولي من ان يقدم علي العمل بلا
علم او يبقي بلا علم او يبقي مرتبكا في حيرته مترددا في عماه وجهالته بل هذا هو المستطاع من
تقواه المامور بها وهو حسن ان شا الله تعالي اما العامي اذا عرف حكم حادثة بدليلها فله
ان يفتي به ويسوغ لغيره تقليده فيه اوجه للشافعية ثالثها المنع مطلقا لعدم اهليته
للاستدلال وعدم علمه بشروطه وما يعارضه ولعله يظن به ما ليس بدليل دليلا ولهذا
في بحر الزركشي لا اصح ثانيها نعم مطلقا لانه قد حصل له العلم به كالعالم وتميز العالم عنه
بقوة يتمكن بها تقرير الدليل ودفع المعارض له امر زايد علي معرفة الحق بدليله ثالثها

ان كان الدليل كتابا او سنة جاز والا لم يجز لانه خطاب لجميع المكلفين العمل بما وصل اليه
منها وارشاد غيره اليه رابعها ان كان نقليا جاز والا فلا قال السبكي واما العامي الذي عرف
من المجتهد حكم مسئلة ولم يرد حكم دليلها ولا وجه تعليلها كمن حفظ مختصرا من مختصرات
الفقه فليس له ان يفتي ورجوع العامي اليه اذا لم يكن سواه اولى من الارتباك في الحيرة وكل هذا
فيمن لم ينقل عن غيره اما الناقل فلا يمتنع فاذا ذكر العامي ان فلان المفتي افتى بكذا لم يمنع
من نقل هذا القدر انتهى لكن ليس للذكر له العمل به على ما في بحر الزركشي لا يجوز لعامي ان
يعمل بفتوى مفت لعامي مثله والله سبحانه اعلم مسئلة يجوز تقليد المفضول مع وجود
الافضل في اصول ابن مفلح عند اكثر اصحابنا كالقاضي وابي الخطاب وصاحب الروضة
وقاله الحنفيه والمالكيه واكثر الشافعيه واحمد في رواية وطايفة كثيرة من الفقها كابن
شريح والقفال المروزي وابن السمعاني على المنع وقيل يجوز لمن يعتقده فاضلا او مساويا
ثم الخلاف بالنسبة الى القطر الواحد لا الى هذا الدنيا اذ لا خلاف في انه لا يجب عليه تقليد
افضل الدنيا وان كان نائيا عن اقليمه ذكره الزركشي وعن احمد للاول اي مجوزي تقليد المفضول
مع وجود الافضل للقطع في عصر الصحابه باستفتا كل صحابي مفضول مع وجود الافضل
بلا نكير المستفتي فكان اجماعا ومن ثمه قال الامدي لولا اجماع الصحابه على الجواز لكان الاولى
مذهب الخصم ولعل مستند الاجماع ان لكل طريق الى الله تعالى قال المصنف وهو اي كون
هذا دليلا على تمام المطلوب متوقف على كونه اي تقليد المفضول مع وجود الافضل
في زمان الصحابه كان عند مخالفته للكل فانه اي هذا من صورها اي مسيلة جواز تقليد
المفضول مع وجود الافضل وثبوت هذا ليس بالسهل واستدل للاول بان العامي لو كلف
هذا لكان تكليفا بالمحال لتعذر الترجيح للعامي لان الترجيح فرع المعرفه ومبلغ علمه انما
يعرف ذا الفضل من الناس ذووه اجيب بانه اي الترجيح غير مستحيل من العامي لانه يظهر له
بالتسامع من الناس وبرجوع العلما اليه وعدم رجوعه اليهم وكثرة المستفتين وتقديم سائر
العلما له وقال المانعون من جواز اقوالهم اي المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة المتعارضة
للمجتهد فلا يصار الى احدها تحكما كما لا يصار الى بعض الادلة تحكما بل لا بد من الترجيح
فيجب الترجيح وما الترجيح الا بكون قايله افضل اتفاقا اجيب بان هذا قياس لا يقاوم
ما ذكرنا من الاجماع لتقديم الاجماع على القياس بالاجماع وعلمت ما فيه من انه انما يتم بالنسبه
الى تمام المطلوب اذا كان في تلك عند مخالفته للكل وبعسره اي الترجيح على العامي بخلاف
بعض الادلة بالنسبة الى المجتهد ولا يخفى انه اي الترجيح اذا كان بالتسامع لا عسر عليه
اي العامي فيه وكون الاجتهاد المناط لجواز التقليد لا يفيد وهو انه لا يوجد افضل منه
لنا منعه عند مخالفة المفضول الكل فيترجح المنع على الجواز هنا وقد ظهر على القول
بتعين تقليد الافضل انه الافضل في نفس الامر بما ظهر من امارته لا الافضل في مجرد ظنه
من غير استناد الى امارة على ذلك نعم نقل الرافعي عن الغزالي لو كان يعتقد احدهم اعلم لا يجوز
ان يقلد غيره وان قلنا لا يجب عليه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد اختصاص احدهم بزيادة
علم يتخير على القولين بتعين الافضل انه الافضل اعتقادا وان لم يثبت ذلك عنده في نفس الامر

بامارة

بامارة لكن لعل هذا امنه اذا لم يوجد امارة لافضلية احدهم على الباقين والا فلو قامت
امارة على الافضلية وكان معتقدا في غيره الافضلية من غير امارة عليها فتقديمه ذا على ذلك
ليس بمتجه بل المتجه العكس فلا جرم ان ذكر ابن الصلاح فيما لو استفتى احدهم واستبان انه
الاعلم فالاولى له بنا على تقليد الافضل وان لم يستبن لم يلزمه انتهى وقيل الحق ان
ترجح المفضول بديانة وورع وتحر للصواب وعدم ذلك الفاضل فاستفتا المفضول جايز
ان لم يتعين وان استويا فاستفتا الاعلم اولى ولو استويا علما وتفاوتا ورعا فقيل وجب
الاخذ بقول الاورع قلت والظاهر انه اولى لان لزيادة الورع تاثيرا في الاحتياط وان ترجح
احدهما في العلم والاخر في الورع فلا رجح ما ذكر الاذرعي ونص السبكي على انه الاصح الاخذ
بقول الاعلم لان لزيادة العلم تاثيرا في الاجتهاد فيكون الظن الحاصل بقوله اكثر بخلاف
زيادة الورع وقيل يؤخذ بقول الاورع وقيل يعتدل التساوي لان لكل مرجحا فيتخير ولو
تساويا علما وورعا ففي بحر الزركشي قدم الاسن لانه الاقرب الى الاصابه بطول الممارسه
انتهى قلنا وان لم يكن المراد التقديم بطريق الاولوية ففيه نظر ظاهر واطلق جماعة
من الحنابلة وغيرهم التخيير في استوايهم وفي المحصول وان ظن استواهما مطلقا فيمكن ان
يقال لا يتصور وقوعه كتعارض امارتي الحل والحرمة ويمكن ان يقال بوقوعه ويخير بينهما
والله سبحانه اعلم مسيلة لا يرجع المقلد فيما قلد المجتهد فيه اي عمل به اتفاقا ذكره الامدي
وابن الحاجب لكن قال الزركشي وليس كما قالا ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد
العمل ايضا وكيف يمتنع اذا اعتقد صحته لكن وجه ما قالاه بالتزامه مذهب امام مكلف به ما لم
يظهر له غيره والعامي لا يظهر له بخلاف المجتهد حيث لا يستقل من امارة الى امارة وفصل
بعضهم فقال المقلد بعد العمل ان كان من الوجوب الى الاباحه ليترك كالحنفي تقلد في الوتر
او من الحظر الى الاباحه ليترك كالشافعي تقلد في ان النكاح بغير ولي جائز والفعل والترك
لا ينافي الاباحه واعتقاد الوجوب والتحريم خارج عن العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول فان
العمل فيها مانع المفتي على مذهب امام اذا افتى بكون الشي واجبا او مباحا او حراما ليس له
الا يقلد ويفتي بخلافه لانه محض تشهي انتهى قلت والتوجيه المذكور ساقط فان
المسيلة موضوعه في العامي الذي لم يلتزم مذهبا معينا كما يفصح به لفظ الامدي ثم ذكرها
بعد ذلك قالوا التزم مذهبا معينا على انه لا التزام على الصحيح كما ستعلم وقال الامام صلاح
الدين العلائي ثم لا بد ان يكون ذلك مخصصا بحالة الورع والاحتياط اذ لا يمنع فقيه من الرجوع
في مثل ذلك قلت وقد قدمنا في فصل التعارض ان مشايخنا قالوا في القياسين اذا تعارضا
واحتيج الى العمل يجب التحري فيهما فاذا وقع في قلبه ان صواب احدهما يجب به واذا عمل
به ليس له ان يعمل بعده بالاخر الا ان يظهر خطا وصواب الاخر فيعمل بالثاني اما اذا لم
يظهر خطا الاول فلا يجوز له العمل بالثاني لانه لما تحرى ووقع تحريه على ان الصواب احدهما
وعمل به وصح العمل حكم بصحة ذلك القياس وان الحق معه ظاهرا وببطلان الاخر وان
الحق ليس معه ظاهرا فلا يرتفع ذلك بدليل سواء كان موجودا عند العمل به او لا يكون له
ان يصير الى العمل بالاخر فعلى قياس هذا اذا تعارض قولا مجتهدين يجب التحري فيهما فانه

فانه وقع في قلبه ان الصواب احدهما يجب العمل به واذا عمل به لا يكون له ان يعدل عنه
الى العمل بالاخر الا اذا ظهر خطا الاول لانه تعارض قول المجتهدين بالنسبة الى المقلد
كتعارض الاقيسة بالنسبة الى المجتهد وستسمع عنهم ايضا ما يشهد والله سبحانه اعلم
وهل يقلد غيره اي غير من قلده اولا في شي في غيره اي غير ذلك الشي كان يعمل اولا في مسئلة
بقول ابي حنيفة وثانيا في اخرى بقول مجتهد اخر المختار كما ذكر الامدي وابن الحاجب
نعم للقطع بالاستقرا التام بانهم اي المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة وهلم جرا
كانوا يستفتون مرة واحدا ومرة غيره غير ملتزمين مفتيا واحدا وشاع وتكرر
ولم ينكر واعتبرنا اذا لم يلتزم مذهبا معينا فلو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة
والشافعي فهل يلزمه الاستمرار عليه فلا يعدل عنه في مسئلة من المسائل فقيل يلزم
لانه بالتزامه وهو الاصح في الرافعي وغيره لان التزامه غير ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبه
الله ورسوله ولم يوجب الله ورسوله على احد من الناس ان يتمذهب بمذهب رجل من
الايمة فيقلده دينه في كل ما ياتي ويذر دون غيره على ان ابن حزم قال اجمعوا انه لا يحل لحاكم
ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتي الا بقوله انتهى وقد انطوت القرون الفاضلة على عدم
القول بذلك بل لا يصح للعامي مذهب ولو تمذهب به لان المذهب انما يكون لمن له نوع نظر
واستدلال وبصر بالمذاهب على حسبه او لمن قرا كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى
امامه واقواله واما من لم يتاهل لذلك البتة بل قال انا حنفي او شافعي او غير ذلك لم يصر
كذلك بمجرد القول كما لو قال انا فقيه او نحوي او كاتب لم يصر كذلك بمجرد قوله يوضحه ان قائله يزعم
انه متبع لذلك الامام سالك طريقته في العلم والمعرفة والاستدلال فاما مع جهله وبعده
جدا عن سيرة الامام وعلمه بطريقته فكيف يصح له الانتساب اليه الا بالدعوى المجردة
والقول الفارغ من المعنى كذا ذكره فاضل متاخر ولو شاحه مناشح في ان قائل
الحنفي مثلا لم يرد به انه متبع لابي حنيفة في جميع هذا المذكور بل متبعه في الموافقة
فيما ادى اليه اجتهاده علما واستنباطا فسيظهر جوابه مما نذكره قريبا ثم قال الامام صلاح الدين
العلائي والذي صرح به الفقها في مشهور كتبهم جواز الانتقال في احاد المسائل والعمل
فيها بخلاف مذهب امامه الذي يقلد مذهبه اذا لم يكن ذلك على وجه التتبع للرخص
وشبهوا ذلك بالاعمى الذي اشتبهت عليه اواني ما وثياب تنجس بعضها اذا قلنا
ليس له ان يجتهد فيها بل يقلد بصيرا فانه يجوز ان يقلد في الاواني واحدا وفي الثياب
اخر ولا منع من ذلك وقيل كمن يلتزم ان عمل بحكم تقليد المجتهد لا يرجع عنه اي عن
ذلك الحكم وفي غيره اي غير ما عمل به تقليد المجتهد له تقليد غيره من المجتهدين قاله
السبكي وهو الاعدل وقال المصنف وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه اي اتباعه
فيما لم يعمل به شرعا بل الدليل الشرعي اقتضى العمل بقول المجتهد وتقليده فيما احتاج اليه
وهو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والسوال انما يتحقق عند طلب حكم
الحادثة المعينة وحينئذ اذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به والتزامه لم يثبت من السمع
اعتباره ملزما كما لو التزم كذا لفلان من غير ان يكون لفلان عليه ذلك لا يحكم عليه به انما

ذلك

ذلك في النذر لله تعالى ولا فرق في ذلك بين ان يلتزم بلفظه كما في النذر او بقلبه وعزمه على
ان قول القايل مثلا قلدت فلانا فيما افتى به من المسائل تعليق التقليد والوعد به ذكره المصنف
وقال ويتخرج منه اي من كونه كمن لم يلتزم جواز اتباعه رخص المذاهب اي اخذه من كل منها
ما هو الاهون فيما يقع من المسايل ولا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان ان يسلك الاخف
عليه اذا كان اليه سبيل بان لم يكن عمل باخر فيه وقال ايضا والغالب ان مثل هذه الزامات
منهم لكف الناس عن تتبع الرخص والا اخذ العامي في كل مسئلة بقول مجتهد قوله اخف عليه وانا
لا ادري ما يمنع هذا من العقل والسمع وكون الانسان يتبع ما هو اخف على نفسه من قول مجتهد
مسوغ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم
كما قدمنا في فصل الترجيح ان البخاري اخرجه عن عايشة بلفظ عنهم وفي لفظ ما يخفف عنهم اي
امته وذكرنا ثمة عدة احاديث صحيحة دالة على ذلك قلت لكن ما عن ابن عبد البر من انه لا يجوز
للعامي تتبع الرخص اجماعا ان صح احتاج الى جواب ويمكن ان يقال لا نسلم صحة دعوى الاجماع
اذ في تفسيق المتتبع للرخص عن احمد روايتان وحمل القاضي ابو يعلى الرواية المفسقة على غير
متاول ولا مقلد وذكر بعض الحنابلة انه ان قوي الدليل وان كان عاميا لا يفسق وفي روضة النووي
واصلها عن حكاية الحناطي وغيره عن ابن ابي هريرة انه لا يفسق به ثم لعله محمول على نحو ما يجتمع
له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد كما اشار اليه بقوله وقيده اي جواز تقليد غيره متاخر
وهو العلامة القرافي بان لا يترتب عليه اي تقليد غيره ما يمنعانه اي يجتمع على بطلانه كلاهما
فمن قلد الشافعي في عدم فرضية الدلك للاعضا المغسولة في الوضو والغسل ومالكا
في عدم نقض اللمس بلا شهوة للوضو فتوضا ولمس بلا شهوة وصلى ان كان الوضو بدلك
صحت صلاته عند مالك والا ان كانت بلا دلك بطلت عندهما اي مالك والشافعي وقال الروياني
يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها بثلاثة شروط ان لا يجمع بينها على صورة تخالف الاجماع
كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها احد وان يعتقد فيمن
يقلده الفضل بوصول اخباره اليه ولا يقلده رميا في عماية وان لا يتتبع رخص المذاهب وتعقبه
العراقي هذا بانه ان اراد بالرخص ما ينقض فيه قضا القاضي وهو اربعة ما خالف الاجماع والقواعد
والنص والقياس الجلي فهو حسن متعين فان ما لا يقر مع تاكده بحكم الحاكم فاولى ان لا يقر
قبل ذلك وان اراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف ما كان يلزمه ان لا يكون من قلد مالكا في
المياه والاوراث وترك الالفاظ في العقود مخالفا لتقوى الله وليس كذلك وتعقبه الاول المذكور
ليس بضاير فان مالكا مثلا لم يقل ان من قلد الشافعي في عدم الصداق ان نكاحه باطل ولا لزم ان يكون
الانكحة الشافعية عنده باطلة ولم يقل الشافعي ان من قلد مالكا في عدم الشهود ان نكاحه باطل ولا لزم
ان تكون الانكحة المالكية بلا شهود عنده باطلة قلت لكن في هذا التوجيه نظر غير خاف ووافق ابن دقيق
العيد الروياني على اشتراط ان لا يجتمع في صورة يقع الاجماع على بطلانها وابدل الشرط الثالث بان لا
يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع واقتصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا
وقال وان كان الماخذان متقاربين جاز والشرط الثاني انشراح الصدر للتقليد المذكور وعدم اعتقاده
لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه ودليل هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم والاثم ما حاك في الصدر

فيه انشراح بان ماحاك في النفس ففعله اثم انتهى قلت اما عدم اعتقاد كونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه فلا بد منه واما انشراح صدره للتقليد فليس على اطلاقه لان الحديث كذلك ايضا وهو بلفظ والاثم ماحاك في نفسك وكرهت ان يطلع عليه الناس في صحيح مسلم وبلفظ والاثم ماحاك في القلب وتردد في الصدر وان افتاك الناس وافتوك في مسند احمد فقد قال الحافظ المتقن ابن رجب في الكلام على هذا الحديث مشيرا اليه باللفظ الاول انه اشارة الى ان الاثم ما اثر في الصدر حرجا وضيقا وقلقا واضطرابا فلم ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرونه عند اطلاعهم عليه وهذا اعلا مراتب معرفة الاثم عند الاشتباه وهو ما استنكر الناس فاعله وغير فاعله ومن هذا المعنى قول ابن مسعود ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المومنون قبيحا فهو عند الله قبيح واشير اليه باللفظ الثاني يعني ان ماحاك في صدر الانسان فهو اثم وان افتاه غيره انه ليس باثم فهذه مرتبة ثانية وهو ان يكون الشي مستنكرا عند فاعله دون غيره وقد جعله ايضا اثما وهذا انما يكون اذا كان صاحبه ممن شرح صدره للايمان وكان المفتي له يفتي بمجرد ظن او ميل الى هوي من غير دليل شرعي فاما ما كان مع المفتي به دليل شرعي فالواجب على المستفتي الرجوع اليه وان لم ينشرح له صدره وهذا كالرخص الشرعية مثل الفطر في السفر والمرض وقصر الصلاه ونحو ذلك مما لا ينشرح به صدر كثير من الجهال فهذا لا عبرة به وقد كان صلى الله عليه وسلم احيانا يامر اصحابه بما لا ينشرح به صدر بعضهم فيمتنعون من فعله فيغضب من ذلك كما امرهم بفسخ الحج الى العمرة فكرهه من كرهه منهم وكما امرهم بنحر هديهم والتحلل من عمرة الحديبيه فكرهوه وكرهوا مقاضاته لقريش على ان يرجع من عامه وعلى من اتاه منهم يرده اليهم وفي الجملة فما ورد النص به فليس للمومن الا طاعة الله ورسوله كما قال تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم وينبغي ان يتلقى ذلك بانشراح الصدر والرضى فان ما شرعه الله ورسوله يجب الرضى والايمان به والتسليم له كما قال تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما واما ما ليس فيه نص من الله ورسوله ولا عمن يقتدي بقوله من الصحابه وسلف الامة فاذا وقع في نفس المومن المطمين قلبه بالايمان المنشرح صدره بنور المعرفه واليقين منه شي وحاك في صدره لشبهة موجودة ولم يجد من يفتي فيه بالرخصة الا من يخبر عن رايه وهو ممن لا يوثق بعلمه وبدينه بل هو معروف باتباع الهوي فهنا يرجع المومن الى ماحاك في صدره وان افتاه هولاء المفتون وقد نص الامام احمد على مثل هذا انتهى ثم هل مجرد وقوع صحة جواب المفتي وحقيقته في نفس المستفتي يلزمه العمل به فذهب ابن السمعاني الى ان اولى الاوجه انه يلزمه وتعقبه ابن الصلاح بانه لم يجده لغيره قال وما ذكره ابن السمعاني يوافق لما في شرح الزاهدي على مختصر القدوري وعن احمد العياضي العبرة بما يعتقده المستفتي فكل ما اعتقده من مذهب حل له الاخذ به ديانة ولم يحل له خلافه انتهى وما في رعاية الحنابله ولا يكفيه من لم تسكن نفسه اليه وفي اصول ابن مفلح الاشهر يلزمه بالتزامه وقيل وبظنه حقا وقيل بعمل وقيل يلزمه ان ظنه حقا وان لم يجد مفتيا اخر لزمه كما لو حكم به حاكم انتهى يعني ولا يتوقف ذلك على التزامه ولا سكون نفسه الى صحته كما صرح به ابن الصلاح وذكر انه الذي تقتضيه القواعد وشيخنا المصنف رحمه الله على انه لا يشترط ذلك الا فيما اذا وجد غيره لا فيما اذا لم يوجد كما اسلفنا ذلك عنه في ذيل مسيلة افتا غير المجتهد حتى قال والاستفتي فقيها

اعني

اعني مجتهد فاختلفا على الاولى ان ياخذ بما يميل اليه جاز لان مثله وعمر مسوا والواجب تقليد مجتهد وقد فعل اصحاب ذلك المجتهد او الحظا انتهى لكن عليه ان يقال ما قدمنا ان القياس على تقاربه الا فضيله بالنسبة الى المجتهد يقتضي وجوب التحري على المستفتي والعمل بما يقع في قلبه انه الصواب فيحتاج الى العدول عنه الى الجواب بدونه الى جوابه في غير ما كتاب من الكتب المذهبية المعتبرة ان المستفتي ان امضى قول المفتي لزمه والا فلا حتى قالوا اذا لم يكن الرجل فقيها فاستفتى فقيها فافتاه بحلال او حرام فلم يعزم على ذلك حتى افتاه فقيه اخر بخلافه فاخذ بقوله وامضاه لم يجز له ان يترك امضاه فيه ويرجع الى ما افتاه به الاول لانه لا يجوز له نقض ما امضاه مجتهدا كان او مقلدا لان المقلد متعبد بالاجتهاد ثم كما لم يجز نقض ما امضاه فكذا لا يجوز للمقلد لان للمقلد لا انتقال الا مضا بمنزلة انتقال الفقها بمنع النقض فكذا انتقال الا مضا بعد او ذكر الامام العلائي انه قد يترجح القول بالانتقال في بعض صور فان احدها اذا كان مذهب غير امامه يقتضي تشديدا عليه او اخذا بالاحتياط كما اذا حلف بالطلاق الثلاث على فعل شي ثم فعله ناسيا او جاهلا به ثم تخرج منه لقول من اوقع الطلاق وفي هذه الصورة فانه يستحب له الاخذ بالاحتياط والتزام الحنث وكذلك قال ان القصر في سفر جاوز ثلاثة ايام افضل من الاتمام فيما كان اقل من ذلك افضل احتياطا للخلاف في ذلك والثانيه اذا راي للقول المخالف لمذهب امامه دليلا من الحديث ولم الحديث ولم يجد في مذهب امامه جوابا قويا يحمله ولا معارضا راجحا عليه اذ المكلف مامور باتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيما شرعه فلا وجه لمنعه من تقليد من قال به لكن من المجتهدين محافظة على مذهب الترمذي تقليده قلت وهذا موافق لما اسلفناه عن الامام احمد والقدوري وعليه مشى طايفة من العلما منهم ابن الصلاح وابن احمد والله سبحانه اعلم **تكمله نقل الامام** في البرهان **اجماع المحققين على منع العوام من تقليد اعيان الصحابه بل من بعدهم** اي بل قال بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الايمة **الذين سبروا ووضعوا ودونوا** لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسايل وبينوها وجمعوها بخلاف مجتهدي الصحابه فانهم لم يعتنوا بتهذيب مسايل الاجتهاد ولم يقرروا لانفسهم اصولا تفي باحكام الحوادث كلها وان كانوا اعظم واجل قدرا وقد روي ابو نعيم في الحليه ان محمد ابن سيرين سيل عن مسيلة فاحسن فيها الجواب فقال له السايل ما معناه ما كانت الصحابه لتحسن اكثر من هذا فقال محمد لو اردنا فقههم لما ادركته عقولنا **وعلى هذا** اي على ان عليهم ان يقلدوا الايمة المذكورين الوجه **ما ذكر بعض المتاخرين** وهو ابن الصلاح **منع تقليد غير الاربعه** اي ابي حنيفه ومالك والشافعي واحمد رحمهم الله تعالى **لانضباط مذاهبهم وتقييد مطلق مسايلهم وتخصيص عمومها** وتحرير شروطها الى غير ذلك **ولم يدر مثله** اي هذا الصنيع **في غيرهم** من المجتهدين **الان لانقراض اتباعهم** وحاصل هذا انه امتنع تقليد هولاء الايمة لتعذر نقل حقيقة مذهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لانه لا يقلد ومن ثمه قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا وقال ايضا ان بعض الصحابه مذهب في حكم من الاحكام لم يجز مخالفته الا بدليل واضح من دليله هذا وقد يعقبها بعضهم اصل الوجه لهذا بانه لا يلزم من سبرها ولا كما ذكر وجوب تقليدهم لان من بعدهم جمع وسبر كذلك

انهم يكن اكثر ولا يلزم وجوب اتباعهم بل الظاهر في تعليله في العوام انهم لو كلفوا تقليد الصحابه
لكان فيه من المشقه عليهم من تعطيل معايشهم وغير ذلك مالا يخفي وايضا كما قال ابن المنير
يتطرق الي مذاهب الصحابه احتمالات لا يتمكن العامي معها من التقليد ثم قد يكون الاسناد الي
الصحابي لا علي شروط الصحه وقد يكون الاجماع انعقد بعد ذلك القول اخر ويمكن ان يكون
واقعة العامي ليست الواقعه التي افتي فيها الصحابي وهو ظاهر انما هي لان تنزيل الوقايع
علي الوقايع من القول بانه يكاد يكون حجه فامتناع تقليدهم لعلو قدرهم لا لنزوله فلا اجرا
ان قال المصنف وهو اي هذا المذكور صحيح بهذا الاعتبار فمعلوم انه لا يشترط ان يكون
للمجتهد مذهب مدون وانه لا يلزم احدا ان يتمذهب بمذهب احد الايمه بحيث ياخذ باقواله
كلها ويدع اقوال غيره كما قدمناه بالغرض هذا ومن هنا قال القرافي انعقد الاجماع علي ان من اسلم
فله ان يقلد من شا من العلما بغير حجر واجمع الصحابه رضي الله عنهم ان من استفتي ابا بكر وعمر
وقلدهما فله ان يستفتي ابا هريره ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير نكير فمن ادعي
رفع هذين الاجماعين فعليه الدليل هذا وقد تكلم اتباع المذاهب في تفضيل ايمتهم قال ابن المنير
واحق ما يقول في ذلك ما قالته ام الكلبية عن بنيها تكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضلهم كالحلقه
المفرغه لا يدري طرفاها فما من واحد منهم اذا تجرد النظر الي خصايصه الا ويفني الزمان لناشرها
دون استيعابها وهذا سبب هجو المفضلين علي التعيين فانه لغلبة ذلك علي الفضل لم يبق فيه
فضله لتفضيل غيره عليه والي سبق الاذهان عند استيعاب خصايص المفضلين جات الاشاره
بقوله تعالي وما نريهم من اية الا هي اكبر من اختها بريد والله اعلم ان كل ايه اذا تجرد النظر
اليها قال الناظر هي اكبر الايات والا فما تتصور في ايتين ان يكون كل منهما اكبر من الاخري بكل
اعتبار والا لتنا قض افعل التفضيل والمفضوليه والحاصل ان هولا الاربعه انخرقت بهم العادة علي
معني الكرامه عنايه من الله بهم اذ قيست احوالهم باحوال اقرانهم ثم اشتهار مذاهبهم في ساير
الاقطار واجتماع القلوب علي الاخذ بها دون ما سواها الا قليلا علي ممر الاعصار ممن يشهد
بصلاح طويتهم وجميل سريرتهم ومضاعفة مثوبتهم ورفعة درجتهم تغمدهم الله برحمته
واعلا مقامهم فيه يحبونهم في جنته وحشرنا معهم في زمرة نبينا محمد وعترته وصحابته
واد خلنا صحبتهم دار كرامته وقد ختم المصنف الكتاب بقوله صحيح تعالي والا بمعونته والحمد لله
علي ما اولي ولله سبحانه الحمد في الاخرة والاولي والله المسول في ان يوتي نفوسنا تقواها
ويزكيها الله خير من زكاها انت وليها ومولاها وان يقيها شرورها وسيات اعمالها وخيم
هواها وان يجعل لنا في الدارين العواقب ويتفضل علينا فيها بجميل المواهب وليكن هذا
اخر الكلام في شرح هذا الكتاب والملتمس من فضل ذوي الالباب الموافقين علي ما عانا العبد
الضعيف من العجب العجاب في شرح مقاصده وموارده ان لا ينسوه من دعايهم المستجاب في وقتهم
المستطاب بمضاعفة الثواب وحسن الماب وان ما عانيته فهو بمحض العنايه الالاهيه
ومساعفة التوفيق الي سلوك سوا الطريق عند التحقيق والله فتق في غوامض عبارتها من
الافكار وخفايا تقصر عن كشف اسرارها ثواقب الانظار مع ايضاح لمقاصدها وتبيين لمشتبهاته
وتنقيح لزبد معقولاته مع منقولاته وتصحيح انواع معقولاته ذو الفضل العظيم والكرم العميم

لا اله غيره ولا يرجي الا كرمه وخيره ونسا له سبحانه
وتعالي ان يغفر لنا ولوالدينا ولمن يحبنا ولاخواننا
في الله ولاصحابنا ولمن كتب هذا الكتاب المبارك
ولجميع المسلمين والمسلمات وسلام علي المرسلين
والحمد لله رب العالمين

تم هذا الجزء المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه والحمد لله وحده
وصلي الله علي من لا نبي بعده وحسبنا
الله ونعم الوكيل ولا حول ولا
قوة الا بالله العلي
العظيم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعاشر
١١٧٥ وكفى عبده